

NOWY  
KOMENTARZ  
BIBLIJNY  
NOWY TESTAMENT

ks. Antoni Paciorek

EWANGELIA  
WEDŁUG  
ŚWIĘTEGO MATEUSZA

rozdziały 1 - 13



Tom I / część 1 poprawiona

**EWANGELIA  
WEDŁUG ŚWIĘTEGO MATEUSZA**  
rozdziały 1 - 13

**WSTĘP  
PRZEKŁAD Z ORYGINAŁU  
KOMENTARZ**

**ks. Antoni Paciorek**  
profesor zwyczajny Wydziału Teologicznego  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

**Część I poprawiona**



**ŚWIĘTY PAWEŁ**

# **NOWY KOMENTARZ BIBLIJNY**

## **Zespół redakcyjny**

ks. Antoni Paciorek (KUL) - przewodniczący  
ks. Roman Bartnicki (UKSW), ks. Tadeusz Brzegowy (PAT),  
ks. Antoni Tronina (KUL), ks. Julian Warzecha (UKSW)

# 1. Struktura Ewangelii

Ewangelia Mateusza, podobnie jak i wszystkie inne pisma Nowego Testamentu, spisana została przy zastosowaniu tzw. *scriptio continua*, tj. bez oddzielania słów, zdań, bez zaznaczania akcentów i znaków interpunkcyjnych, a tym bardziej bez uwidaczniania podziału tekstu. Próby podziału podejmowane były jednak dość wcześnie. Już duża część greckich rękopisów posiada tekst podzielony na tzw. *kefalaia* (*capitula*), nadające przejrzystość tekstowi (u Mt – ok. 68). Stosowany dzisiaj podział na rozdziały sięga XIII wieku, podział na wersety wprowadzony został w XVI wieku.

Wprowadzane próby podziału podlegały udoskonaleniom. W ich rezultacie tekst zaczęto dzielić na poszczególne jednostki zwane perykopami. Podział taki spotkał się z powszechnym przyjęciem, jakkolwiek często pojawiały się różnice w określeniu długości owych perykop. Wynikało to stąd, że obszerność owych jednostek tekstu wyznaczało osobiste odczucie autora, nie zaś obiektywne kryteria tekstualne. Zasadniczo jednak proponowane podziały spotykały się z powszechnym lub niemal powszechnym aplauzem.

Trudności zaczęły się pojawiać w chwili, kiedy zaczęto poszukiwać odpowiedniej dla całej Ewangelii zasady podziału. Zasada taka miałaby odzwierciedlać teologiczną koncepcję całej Ewangelii<sup>1</sup>. Tutaj jednak pojawiła się znaczna różnica zdań. Doprowadziło to do mnożenia proponowanych podziałów. Wielość propozycji spowodowała nawet częściową rezygnację z podawania struktury. Tak więc np. R.H. Gundry w swym komentarzu ogranicza się do wyliczenia poszczególnych perykop, podobnie czyni J. Gnilka. Zasadniczym powodem trudności w odnalezieniu jednego oczywistego schematu struktury jest „sformalizowany” język Ewangelii. W konsekwencji nielato jest odpowiednio ustalić i zwaloryzować pojawiające się językowe sygnały. Przykładowo, Ewangelia Mateusza zawiera sporo inkluzji. Dostrzega się je stosunkowo łatwo. Znacznie trudniej jest stwierdzić, które z nich są przyjęte przez ewangelistę świadomie i z określoną intencją, które zaś są rezultatem sformalizowanego języka wczesnochrześcijańskiej tradycji.

W przeciwieństwie do trudności, pojawiających się podczas prób wskazania struktury całej Ewangelii, dość łatwo dają się wyodrębnić poszczególne jednostki literackie wewnątrz Ewangelii. Łatwo np. zauważyć, że Mateusz gromadzi

<sup>1</sup> Podstawowego podziału dostarcza sam „gatunek” ewangelii, jeśli pojmuje się ją jako „opowiadanie o Męce i śmierci Jezusa z poszerzonym wstępem” (M. Köhler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1963<sup>2</sup>, 59n). W takim razie pierwsza czurowa pojawia się w 26. i oddzielając opowiadanie pasyjne od reszty. Poza tym wyraźnie zaznacza się tzw. Ewangelia Dzieciństwa (1 - 2).



razem materiał podobny pod względem formalnym lub treściowym. Wymienić tu można zbiór opowiadań o cudach (rozdz. 8 – 9), przypowieści (rozdz. 13) i oczywiście mowy Jezusa (rozdz. 5 – 7; 10; 13; 18; 23 – 25). Dostrzega się również odpowiedniości pod względem długości perykop. Tak np. pierwsza i ostatnia mowa są najdłuższe, druga i czwarta – najkrótsze, zaś środkowa mowa odznacza się średnią długością. Zauważyć także można, że Mateusz porządkuje materiał według schematów liczbowych. Uprzywilejowaną liczbą jest cyfra trzy. Tak np. na trzy odcinki dają się podzielić fragmenty: 1, 18 – 2, 13; 5, 21 – 7, 11; 6, 1-18; 6, 19 – 7, 11 i in. Ewangelista Mateusz lubi także powtarzać kluczowe wyrazy, np. *Anioł Pana* (4 razy w 1, 18 – 2, 23) dla podkreślenia Bożego prowadzenia, albo *sprawiedliwość* (5 razy w rozdz. 5 – 7), lub też *wysłać* (4 razy w 10, 2-42) itd. Niekiedy tak powtarzane słowa tworzą inkluzje; jest nią np. wielka inkluzja, polegająca na podjęciu imienia Emmanuel (1, 24) przy końcu Ewangelii (28, 20)<sup>2</sup>. Dużym wreszcie upodobaniem ewangelisty, budującego pomniejsze jednostki literackie, cieszą się kompozycje chiasmiczne (A, B, C... D... C' B' A'). Przykładem jest kompozycja Kazania na Górze, w którego centrum znajduje się modlitwa „Ojcze nasz”.

Pomimo trudności, wylaniających się podczas prób podania całościowej struktury Mateuszowej Ewangelii, komentatorzy nie ustają w wysiłkach zmierzających do jej zaproponowania. Rezultatem są – jak wspomniano – bardzo liczne sugestie, których nie sposób tutaj odpowiednio przedstawić. Tym bardziej, że są to najczęściej modyfikacje trzech następujących rozwiązań.

Dużą pomysłowością odznacza się model, który można byłoby nazwać chiasmicznym<sup>3</sup>. W tym modelu trzecią mowę, tj. rozdz. 13, przyjmuje się jako centrum, pozostałe zaś części sytuuje się chiasmicznie. Wtedy to rozdz. 1 – 4 (narodzenie Jezusa) odpowiadają końcowym rozdziałom 26 – 28 (śmierć), Kazanie na Górze (5 – 7) odpowiada Mowie eschatologicznej (23 – 25) itd. Dla takiej odpowiedniości uzasadnienie znajduje się m.in. w tym, że mowy rozdz. 5 – 7 oraz 23 – 25 są najdłuższe, natomiast te z rozdz. 10 i 18 – najkrótsze. Model ten podkreśla nadto pojawiający się na przemian narracyjny i dyskursywny materiał:

1 – 4: narodzenie i początki (narracja)

5 – 7: błogosławieństwa, wejście do królestwa (dyskurs)

8 – 9: władza i wezwanie (narracja)

10: mowa misyjna (dyskurs)

11 – 12: odrzucenie przez to pokolenie (narracja)

<sup>2</sup> O inkluzji można mówić w przypadku, kiedy jednostka tekstualna wyodrębnia się wyraźnie w wyniku powtórzenia na początku i końcu tej samej frazy lub tematu. Należy tu jednak zachować ostrożność z uwagi na sformalizowany język ewangelisty. W przeciwnym wypadku istnieje niebezpieczeństwo dopatrywania się zbyt wielu inkluzji (lub nawet wszędzie!)

<sup>3</sup> Np. C. H. Lohr, *Oral Techniques*, 451nn; J. A. Combrink, *The Macrostructure*, 71. Krytycznie o chiasmicznych analizach zob. M. Meye Thompson, *The Structure*, 203-212.

- 13: przypowieści o królestwie (dyskurs)
- 14 – 17: uznanie przez uczniów (narracja)
- 18: mowa kościelna (dyskurs)
- 19 – 22: władza i wezwanie (narracja)
- 23 – 25: biada, przyjście królestwa (dyskurs)
- 26 – 28: śmierć i zmartwychwstanie (narracja)

Inny model nawiązuje do podziału Ewangelii Marka. Uznaje zarazem, że punkty zwrotne w strukturze dzieła Mateuszowego wyznacza dwukrotnie pojawiająca się formuła *apo tote ērksato ho Iēsous (Odtąd Jezus zaczął...)*<sup>4</sup>. Zasadniczą cezurę upatruje się wówczas w 16, 21, a zatem po wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową. Sformułowanie: *Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom...* (16, 21) przypomina sformułowanie z 4, 17: *Odtąd Jezus zaczął głosić...* W ten sposób otrzymujemy dwie główne części poprzedzone wprowadzeniem:

Wprowadzenie (1, 1 – 4, 16)

I. Działalność Jezusa w Galilei (4, 17 – 16, 20)

II. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa 16, 21 – 28, 20.

Najbardziej znaną propozycją podziału jest model pięciu ksiąg. Taki podział zaproponowany już dawno sugeruje, że Mateusz uporządkował materiał tradycji w pięciu mowach wzorując się na Pięcioksięgu<sup>5</sup>. Pomimo niemałej krytyki i upadku niektórych twierdzeń Bacona (np. o Jezusie jako nowym Mojżeszu zastępującym stare prawo Pentateuchu nowym), podział taki w głównych zarysach przyjmowany jest przez wielu współczesnych autorów<sup>6</sup>. Według tego modelu trzonem Ewangelii są mowy Jezusa w liczbie pięciu (5 – 7; 10; 13, 1-53; 18; 23 – 25) kończące się za każdym razem jednakową formułą: *Kiedy Jezus dokończył wszystkich tych mów...* (7, 29; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Do każdej z tych mów dodano materiał narracyjny. W rezultacie otrzymuje się pięć ksiąg poprzedzonych prologiem (rozdz. 1 – 2) i zakończonych opisem Męki (rozdz. 26 – 28). W szczegółach struktura Ewangelii według tego modelu przedstawia się następująco:

Wprowadzenie (1, 1 – 2, 23): narodzenie i dzieciństwo Jezusa Mesjasza

1. Głoszenie królestwa (3, 1 – 7, 29)

1. Narracja: działalność Jana, początek działalności Jezusa (3, 1 – 4, 25)

2. Kazanie na Górze (5, 1 – 7, 29)

<sup>4</sup> Model ten, w nawiązaniu do komentarza Lohmeyera (I, 64), został przepracowany przez J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, 7-25. Por. także E. Krenz, *Prolog*, 409nn.

<sup>5</sup> B.W. Bacon, *The „Five Books”*, 55-66. Warto zauważyć, że pięcioczęściowa struktura pojawia się także w innych pismach kanonicznych (np. pięć ksiąg Psalmów, pięć Megilloth).

<sup>6</sup> Na ogół polscy autorzy opowiadają się za takim właśnie podziałem.

- II. Działalność w Galilei (8, 1 – 10, 42)
  - 1. Narracja: cuda i egzorcyzmy (8, 1 – 9, 38)
  - 2. Mowa misyjna (10, 1 – 11, 1)
- III. Sprzeciw wobec Jezusa (11, 1 – 13, 52)
  - 1. Narracja: nauczanie i sprzeciw (11, 2 – 12, 50)
  - 2. Mowa w przypowieściach (13, 1-53)
- IV. O Chrystusie i Kościele (13, 54 – 18, 35)
  - 1. Narracja i dialogi: odrzucenie i wyznanie (13, 54 – 17, 27)
  - 2. Mowa kościelna (18, 1-35)
- V. Podróż i działalność w Jerozolimie (19, 1 – 25, 46)
  - 1. Narracja i dialogi: nauczanie podczas podróży i w Jerozolimie (19, 1 – 23, 39)
  - 2. Mowa eschatologiczna (24, 1 – 25, 46)
- Zakończenie (26, 1 – 28, 20): Męka, śmierć i zmartwychwstanie

W niniejszym komentarzu przyjmujemy najbardziej znany podział na pięć ksiąg, poprzedzony opowiadaniem o narodzeniu Jezusa (1, 1 – 2, 23) i zakończony opowiadaniem pasyjnym (26, 1 – 28, 20). Każda z pięciu ksiąg składa się z części narracyjnej oraz części będącej przemówieniem Jezusa.

## Bibliografia

- Bacon B.W., *The „Five Books” of Moses against the Jews*, Exp 15 (1918) 55-66; Bauer D.R., *Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design* (JSNTSup 31), Sheffield 1988; Combrink J.A., *The Macrostructure of the Gospel of Matthew*, Neot 16 (1982) 1-20; Kowalczyk A., *Cykle typologiczne epizodów w Ewangeliu Mateusza*, STV 36/1 (1998) 31-49; Krentz E., *The Extent of Matthew's Prolog*, JBL 83 (1964) 409-414; Lohr C.H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, CBQ 23 (1961) 451-472; Meyer Thompson M., *The Structure of Matthew*, SBTh 12 (1982) 195-238; Neirynck F., *Apo tote exxato and the Structure of Matthew*, ETHL 64 (1988) 21-59; Neirynck F., *La redaction matthéenne et la structure du premier évangile*, w: I. de la Potterie, *De Jesus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (BETL 25), Gembloux 1967, 41-77; Ramaroson L., *La structure du premier Évangile*, ScEs 25 (1974) 69-112; Rolland P., *De la Genèse à la fin du monde: plan de l'évangile de Matthieu*, BTB 21 (1972) 157-178; Smith Ch.R., *Literary evidences of a Fivefold Structure in the Gospel of Matthew*, NTS 43/4 (1997) 540-551; Trimaille M., *Citations d'accomplissement et architecture de l'Évangile selon S. Matthieu*, EstB 48 (1990) 47-79.

## 2. Źródła

**Synoptyczna teoria dwóch źródeł.** Spośród istniejących w kanonie NT czterech Ewangelii (Mt, Mk, Łk i J) trzy z nich, a mianowicie Ewangelia Mateusza, Marka i Łukasza, wykazują podobieństwo zarówno pod względem kolejności perykop, jak i słownictwa. Owe podobieństwa to tzw. tradycja potrójna. Ponadto spośród wspomnianych trzech Ewangelii dwie, a mianowicie Ewangelia Mateusza i Łukasza,

wykazują dodatkowo podobieństwo także w kolejności poszczególnych perykop i w słownictwie. Jest to tzw. tradycja podwójna. Ponieważ wszystkie te podobieństwa dostrzega się najlepiej poprzez zestawienie Mt, Mk i Łk w trzech kolumnach, dlatego – jak wiadomo – Ewangelie, o których mowa, nazwano synoptycznymi (od gr. *syn-horaō* = *dostrzegam łącznie*) albo po prostu synoptykami. Jeśli się pamięta, że porządek perykop u synoptyków nie jest zasadniczo zdeterminowany przez treść owych perykop<sup>7</sup> oraz że podobieństwa w słownictwie nie sposób przypisać ustnej tradycji albo przypadkowi, zarysowana sytuacja nasuwa pytanie, jak wytłumaczyć podobieństwa zachodzące pomiędzy Ewangelią synoptycznymi?

Sformułowany w powyższym pytaniu tzw. problem synoptyczny jest niemal tak stary jak same Ewangelie. Augustyn (354-430) objaśniał problem synoptyczny uznając, że najwcześniejszą Ewangelią jest Mateusz. Marek dokonał skrótu Ewangelii Mateusza, zaś z obydwóch korzystał Łukasz<sup>8</sup>. Wyjaśnienie Augustyna, które równocześnie tłumaczyło kolejność Ewangelii w kanonie (najpierw Mt, potem Mk, wreszcie Łk), przyjmowano powszechnie aż do XVIII wieku. Wtedy bowiem (dokładnie w 1776 roku) Johann Jakob Griesbach wyraził przekonanie, że najmłodszą spośród Ewangelii synoptycznych jest Ewangelia Marka, która została napisana w oparciu o dwie pozostałe, a mianowicie Mateusza i Łukasza<sup>9</sup>. Jest to tzw. hipoteza Griesbacha, znajdująca do dziś swych zwolenników (Farmer). Próbą rozwiązania problemu synoptycznego w nieco odmienny sposób jest opinia M.D. Goulder'a (*A New Paradigm*). Przyjmuje on pierwszeństwo Marka; z Marka korzystał Mateusz, Łukasz zaś korzystał z Marka i Mateusza.

Teorią, która dotąd zyskała sobie największe uznanie, jest tzw. hipoteza dwóch źródeł. Za jej twórcę uchodzi C.H. Weiss<sup>10</sup>. W roku 1838 sformułował on tezę, że Mateusz i Łukasz w pisaniu swoich dzieł posłużyli się jako źródłem obok kanonicznego Marka także innym źródłem, zawierającym „logia”, czyli słowa Jezusa. Według tej teorii najstarszą Ewangelią jest Ewangelia Marka, będąca zarazem jednym z dwóch źródeł dla Mt i Łk. Owym drugim źródłem dla Mt i Łk, obejmującym głównie wypowiedzi Jezusa, jest wczesnochrześcijański dokument, który nie dochował się w oryginale, a tylko w przepracowaniu u obydwóch ewangelistów Mt i Łk. Dokument ten od końca XIX w. zwykło się oznaczać symbolem Q.

Pewną modyfikację do hipotezy dwóch źródeł wprowadzono na początku XX stulecia. Uznano mianowicie istnienie dodatkowego źródła L, zawierającego

<sup>7</sup> Wydarzenia związane ze śmiercią Jezusa będą opowiedziane, oczywiście, przy końcu Ewangelii, te zaś związane z narodzeniem – na początku; nie jest jednak konieczne, aby np. perykopa o powołaniu Mateusza-Lewiego miała następować po uzdrowieniu paralityka.

<sup>8</sup> *De consensu evangelistarum*, 1, 2, 4. Do opinii Augustyna nawiązywał w czasach nowożytnych w szczególności B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951.

<sup>9</sup> Por. *Inquisitio in fontes unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hausserunt*, 1783; *Commentatio quae Marcum evangelium totum e Mattheo et Lucae commentariis deceptum esse monstratur*, 1789.

<sup>10</sup> *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Studium*, Leipzig 1856, 98; 102n. *Die evangelische Geschichte. Kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1, 1-2, Leipzig 1838.



materiał własny Ewangelii Łukasza, oraz źródła M, tzn. materiał własny Ewangelii Mateusza. Z tego powodu niektórzy mówili nawet o hipotezie czterech źródeł. Hipoteza ta, zyskująca stopniowo coraz więcej zwolenników także wśród egzegetów katolickich, opiera się na dwóch podstawowych tezach: 1) pierwszeństwo Ewangelii Marka; 2) istnienie źródła Q.

*Pierwszeństwo Ewangelii Marka, czyli Mk jako źródło dla Mt.* Za pierwszeństwem Marka w stosunku do Ewangelii Mateusza sugerowanym przez teorie dwóch źródeł przemawia najpierw to, że gdyby Marek rzeczywiście (jak twierdzi Griesbach) napisał Ewangelię jako ostatni, korzystając z Mt i Łk, należałoby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego konsekwentnie pomijał materiał wspólny dla Mt i Łk (tzw. podwójną tradycję)? Idzie tu mianowicie o teksty, które wg teorii dwóch źródeł zawierały się w źródle Q (np. Kazanie na Górze: 5 – 7 oraz Łukaszowy odpowiednik tego Kazania: 6, 20-49). Pytanie pozostaje w przypadku przyjmowania opinii o Ewangelii Mateusza, streszczanej jakoby przez Marka (Augustyn). Dlaczego streszczając Ewangelię Mateusza, Marek opuścił Kazanie na Górze i inne wypowiedzi Jezusa? Zresztą twierdzenie o streszczaniu nie odpowiada stanowi faktycznemu, ponieważ Mk nierzadko prezentuje tekst obszerniejszy niż ewangelista Mateusz albo Łukasz.

Po wtóre, jeśli Marek posługiwał się istniejącymi już Mt i Łk, dlaczego pomija sformułowania poprawne dla języka greckiego, znajdujące się przecież u tych ewangelistów, a przyjmuje mniej doskonałe i mniej poprawne? Nie jest to, co prawda, niemożliwe. Jednakże kierunek odwrotny ewoluowania byłby z pewnością bardziej zrozumiały. Dlaczego zupełnie pomijał materiał, który występuje wyłącznie u Mateusza lub wyłącznie u Łukasza, czyli tzw. materiał własny Mateusza i Łukasza<sup>11</sup>? Czy nie dlatego, że go po prostu nie znał?

A wreszcie, reprezentowana przez Augustyna oraz Griesbacha opinia o Ewangelii Marka jako streszczeniu poprzednich synoptyków nie potrafi przekonywująco wyjaśnić, w jakim celu Marek dokonywał takiego skrótu. Natomiast można bardzo dobrze zrozumieć, że Mateusz oraz Łukasz niezależnie od siebie uznali Ewangelię Marka za niekompletną i postanowili uzupełnić ją o dodatkowy posiadany przez siebie materiał. Był to tzw. materiał własny, ale również materiał zawarty w źródle Logiów (Q). Obydwaj zamierzali sporządzić „rozszerzone i poprawione” wydanie Ewangelii Marka. Dla obydwóch Ewangelia Marka stanowiła zarys i podstawę.

*Q jako źródło Ewangelii Mateusza – jego istnienie.* Drugą podstawową tezę teorii dwóch źródeł, wyjaśniającej powstanie Ewangelii Mateusza, jest istnienie źródła Q. Za istnieniem owego źródła przemawia najpierw podobieństwo w słownictwie pomiędzy Mt i Łk. Podobieństwo to dotyczy niekiedy form gramatycznych oraz kolejności słów, co wyklucza zależność od ustnej tradycji. Trudno też uznać za przypadek

<sup>11</sup> Do materiału własnego należą np. opowiadanie o dzieciństwie Jezusa (Mt 1 – 2; Łk 1 – 2), opowiadania o chrystofaniach (Mt 28; Łk 24). Poza tym u Łukasza przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32); o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37); o uczniach z Emaus (Łk 24, 13-35).

fakt, iż materiał podwójnej tradycji włączony przez Mt i Łk w różne konteksty zachowuje zasadniczo taką samą kolejność. Otóż większość materiału Q zamieszczona została u Mateusza w pięciu mowach (5, 1 – 7, 27; 10, 5-42; 13, 3-52; 18, 3-35; 23, 2 – 25, 46), podczas kiedy u Łukasza materiał ten rozrzucony został głównie w ramach tzw. wielkiej (9, 51 – 18, 14) i małej interpolacji (6, 20 – 8, 2). W tej sytuacji trudno oczekiwać u obydwóch ewangelistów podobnej kolejności przekazywania perykop. Tymczasem mamy do czynienia z czymś takim właśnie, czyli z zachowaną ogólnie taką samą kolejnością perykop<sup>12</sup>. Taka sama kolejność perykop u obydwóch synoptyków nie mogłaby zaistnieć, gdybyśmy mieli do czynienia ze zjawiskiem ustnych przekazów. Jedyne logicznym wytłumaczeniem jest przyjęcie wspólnego pisanego źródła w języku greckim. Wreszcie, przy uważnym porównywaniu synoptyków, można zauważyć w jednej i tej samej Ewangelii powtórzenie jednej i tej samej jednostki tekstualnej. Tak np. wysłanie uczniów pojawia się u Łk najpierw w 9, 1-5, a następnie w rozdziale 10. Ze względu na treściowy paralelizm możemy mówić o powtórzeniu, czyli dublecie. Istnieją jednak różnice pomiędzy tymi dwoma jednostkami. Łk 9, 1-5 jest bliższy przekazowi Markowemu 6, 7-11, natomiast Łk 10 zbliżony jest do Mt 10. Teoria źródeł zaistniałe zjawisko wyjaśnia bardzo prosto: ewangelista Łukasz temat wysłania uczniów zaczerpnął osobno z Ewangelii Marka i osobno z Q. W Łk 9, 1 inn ewangelista korzysta z Mk 6, 7-11; w Łk 10 przejmuje tradycje Q. Mateusz natomiast ma tylko jedną mowę misyjną (Mt 10), w której łączy Mk i Q.

Za istnieniem źródła Q przemawia również i to, że nie da się uzasadnić bezpośredniej zależności Łk i Mt, tzn. nie można wykazać jakoby Łk korzystał z Mt (na tym twierdzeniu opiera się hipoteza Goulder'a). Za niezależnością Łukasza od Mateusza przemawia najpierw fakt, że Łukasz nigdzie nie powtarza dodatków Mateuszowych przy wypowiedziach zaczerpniętych z Marka<sup>13</sup>. Powstaje więc pytanie, w jaki sposób wyjaśnić – w założeniu zależności Łukasza od Mateusza konsekwentne pomijanie rozszerzeń Mateuszowych? Dlaczego Łukasz przyjmował zawsze prostą formę Marka, mając przecież przed sobą rozszerzony tekst Mateusza? Poza tym, jeśli Łukasz miał przed sobą pełniejszą formę Błogosławieństw (Mt 5, 3, 6) albo pełniejszą formę Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9-13), dlaczego przekształcił ją w sposób, jaki widzimy w Łk 6, 2-21; 11, 2-4? Po wtóre, analiza materiału tzw. podwójnej tradycji wykazuje, że niekiedy Mateusz, kiedy indziej znów Łukasz, posiada bardziej oryginalną formę tradycji. Przemawia to przeciw teorii o bezpośredniej zależności Łukasza od Mateusza.

<sup>12</sup> Tak np. materiał podwójnej tradycji u Mt 3, 3, 7-10, 11-12; 4, 1-11, 13; 5, 3-6, 11-12, 39-42, 45-47, 48; 7, 1-2, 3-5, 16-20, 21, 24-27; 8, 5-10, 13; 11, 2-11, 16-19, 20-24, 25-27; 12, 22-30, 38-42; 13, 31-32; 18, 12-14, 15-22; 24, 26-28, 37-41; 25, 14-30 zgadza się pod względem następstwa z Łk 3, 3, 7-9, 16b-17; 4, 1-13, 16a; 6, 20b-23, 29-30, 32-35, 36, 37-38, 41-44, 46-49; 7, 1-10, 18-28, 31-35; 10, 13-15, 21-22; 11, 14-23, 29-32; 13, 18-21; 15, 4-7; 17, 3b-4, 23-37; 19, 12-26. Zob. J. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Studies in Antiquity and Christianity*, Philadelphia 2000, 72-80.

<sup>13</sup> Przykładowo: Mt 4, 18 (zwanego Plotrem); por. Mk 1, 16 i Łk 5, 3; także Mt 9, 9 (imieniem Mateusz) por. Mk 2, 14; Łk 5, 27; także Mt 13, 14 (cytat z Iz 6, 9-10) por. Mk 4, 12; Łk 8, 10-11. Dalsze przykłady zob.: J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation and Notes*, t. 1, New York 1981, 74.

W takim bowiem wypadku Łukasz powinien zawsze zawierać wtórne formy tradycji. Tymczasem przykłady większej oryginalności Łukasza w stosunku do Mateusza nie są bynajmniej rzadkością<sup>14</sup>. Niemalą wreszcie trudność w przyjęciu zależności Łukasza od Mateusza sprawia brak Mateuszowego materiału własnego u Łukasza (i odwrotnie). Gdyby przyjąć, że Łukasz znał Mateusza oraz korzystał (i odwrotnie), wówczas pozostaje niezrozumiałe, dlaczego akurat każdy z nich pominął materiał własny drugiego – do tego stopnia, że brak jest jakiegokolwiek śladu wzajemnego wpływu. Tak np. gdy idzie o Mt 1 – 2: Mateuszowa Ewangelia dzieciństwa, genealogia Jezusa, narodzenie Jezusa, pokłon Mędrców, rzeź dzieci w Betlejem i ucieczka do Egiptu. U Łukasza 1 – 2: zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela, zwiastowanie narodzin Jezusa, narodzenie Jana, narodzenie Jezusa i pokłon pasterzy, przedstawienie Jezusa w świątyni, dwunastoletni Jezus w świątyni.

**Trudności źródła Q – ich eksplikacja.** Podstawową trudnością w przyjęciu synoptycznego źródła Q jest to, że brak jest świadectw jego istnienia. Brak jest jakiegokolwiek jego manuskryptu, brak również wyraźnego wpływu na inne pisma nowotestamentalne<sup>15</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że fakt ten nie jest jakimś wyjątkiem, ponieważ nie wszystkie pisma z tego czasu i obszaru dochowały się do naszych czasów. Wiadomo np. o istnieniu *Ewangelii Hebrajczyków* z cytatów Ojców Kościoła, a jednak nie dochował się żaden jej odpis. Wiadomo także, że Apostoł Paweł napisał więcej niż dwa listy do Koryntian. Poza tym jest wielce prawdopodobne, że wykorzystanie Q przez Mt i Łk mogło przyczynić się do braku zainteresowania oryginałem. Sytuacja mogła być podobna do sytuacji Ewangelii Marka. Ponieważ Ewangelia Marka została wykorzystana przez Mt i Łk, a Ewangelia Mateusza cieszyła się znaczną popularnością w pierwotnym Kościele, dlatego zainteresowanie Markiem stało się dość ograniczone. Bardzo możliwe, że tak samo stało się z Q. Pojawienie się w Ewangelii Mt i Łk doprowadziło do wzrastającego przekonania o Q jako swoistego rodzaju dublecie. W konsekwencji brak zainteresowania nim w środowisku wczesnego chrześcijaństwa nie byłby tak niezrozumiały. Jeśli ponadto Q nie było przepisywane w Egipcie, jego szansa na przetrwanie były tym samym mniejsze (w obszarze klimatu wilgotnego szansa na zachowanie się papirusu była niewielka).

Niewątpliwie znacznie większą trudność dla istnienia Q przedstawiają tzw. *minor agreements*, tzn. drobne zgodności pomiędzy Łk i Mt przeciwko Markowi w materiale zaczerpniętym z Marka. Takich zgodności nie powinno być. Owe zgodności polegają niekiedy na wspólnym przez Mt i Łk opuszczeniu Markowej

<sup>14</sup> Jako przykłady większej oryginalności przytacza się zwykle Błogosławieństwa (6, 20-23), Modlitwę Pańską (11, 2-4) oraz zapowiedź sądu (11, 49-51).

<sup>15</sup> W trakcie badań probowano odnaleźć pewne wpływy Q w I Kor (por. na ten temat C.M. Tuckett, *1 Corinthians and Q*, JBL 102 [1983] 607-619), w Ewangelii Tomasa (H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, London 1990; C.M. Tuckett, *Q and Thomas: Evidence of a Primitive Wisdom Gospel?*, EThL 67 (1991) 347-360; zob. także: tenże, *Thomas and Synoptics*, NovT 30 (1988) 132-157), oraz w tradycji Jakuba (P.J. Hartin, *James and the Q sayings of Jesus*, Sheffield 1991).



perykopy, zdania albo słów, niekiedy są to wspólne dodatki lub opracowania Marka, kiedy indziej wreszcie zbieżności przeciwko Markowi w słowach, formach gramatycznych tych słów oraz bardziej substancjalne zbieżności w słownictwie. Powstaje pytanie, jak wyjaśnić istnienie „drobnych zgodności” oraz czy przy ich pomocy da się obalić teorię dwóch źródeł?

Otóż, okazuje się, że wiele spośród „drobnych zgodności” da się wyjaśnić również bez przyjmowania Łukaszowego posługiwania się Mateuszem. Po pierwsze, liczne zgodności Mateusza i Łukasza przeciw Markowi w Markowym materiale pochodzą z tendencji obydwóch Ewangelistów do językowo-stylistycznych udoskonalenia wypowiedzi Markowych. Mateusz i Łukasz dokonują bardzo wielu takich korektur stylu Markowego. Nic więc dziwnego, jeśli niekiedy zdarza się, iż obydwaj niezależnie od siebie dokonują tej samej poprawki<sup>16</sup>. Poprawki mogą zresztą mieć nie tylko charakter stylistyczny i językowy, ale również teologiczny. Tak właśnie najprawdopodobniej należy zrozumieć opuszczenie przez Mt i Łk zdania Markowego (Mk 2, 27: „szabat jest dla człowieka, nie człowiek dla szabatu”). Zdanie to mogło wydawać się zbyt radykalne i dlatego pominięte przez obydwóch pozostałych synoptyków. Opuszczenie może także być wyrazem niezależnej ale podobnej reakcji na tekst Markowy. Przykładowo w Markowym tekście (1, 1-6) Mateusz i Łukasz opuszczają Mk 1, 2b (= Mt 3, 1) tj. cytát, który Marek błędnie przypisuje Izajaszowi. Mateusz i Łukasz opuszczają być może z powodu błędu Marka albo z tego powodu, że obydwaj przytaczają cytát z Malachiasza włożony w usta Jezusa w Q (7, 27).

Po wtóre, trzeba pamiętać, że nie zachował się oryginalny tekst Ewangelii Marka. Posiadamy jedynie odpisy, różniące się niekiedy w minimalnych szczegółach. Z tego powodu niekiedy sprawą otwartą musi pozostać dokładne brzmienie Ewangelii Marka. Poza tym nie wiemy, jak wyglądał egzemplarz Marka, którym rozporządzali Mateusz i Łukasz. Z krytyki tekstu wiadomo, że dwa egzemplarze tego samego tekstu nigdy nie pokrywają się w stu procentach. Dlatego można żywić uzasadnione przekonanie, że tekst Marka, którym dysponowali Mateusz i Łukasz, nie jest absolutnie identyczny z obecnie przyjmowanym<sup>17</sup>.

Jakkolwiek wiele wspomnianych drobnych zgodności da się wytłumaczyć, to jednak pozostaje pewna niewielka część trudna do wyjaśnienia<sup>18</sup>. Zasadniczo

<sup>16</sup> Np. Mt i Łk chętnie unikają *kai* przy łączeniu zdań głównych. Stosują wówczas konstrukcje imiesłowowe, spójniki podporządkowujące itp. Niekiedy „poprawiając” Marka, zgadzają się w wyborze konstrukcji, kiedy indziej nie.

<sup>17</sup> Z tego powodu sporo autorów utrzymuje, że tzw. *minor agreements* nie mogą być wykorzystywane jako argument przeciw hipotezie dwóch źródeł. Por. np. F. Bovon (Das Evangelium nach Lukas, EKKNT 3/1, Neukirchen 1989, 20), który sądzi, że Łk posługiwał się egzemplarzem Ewangelii Marka różniącym się od kanonicznego Marka; por. także: T.A. Friedrichsen, *The Matthew-Luke Agreements against Mark: A Survey of Recent Studies 1974-1989*, w: *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Fs. L. Cerfaux (BÉTL 32), red. F. Neirynck, Louvain 1989, 391.

<sup>18</sup> F. Neirynck, *The Minor Agreements and the Two Source Theory*, 12-28 wymienia jako najtrudniejsze: u Mk 4, 11 czytamy: *hymîn to mystêrion dedotai* („wam dana jest tajemnica”), natomiast Mt i Łk mają: *hymîn dedotai gnônai ta mysteria* („wam dane jest poznać tajemnice”), ale też S, 27; 9, 19 i 14, 65. Obszerniejszą listę znaczących zbieżności (29) podaje F. Neirynck, *The Minor Agreements: In a Horizontal Line Synopses* (SNTA 15), Louvain 1991, 10-11. Zob. także A. Ennulat, *Die „Minor Agreements”*, passim.



tego rodzaju zbieżność Mt i Łk objaśniana jest w ramach hipotezy dwóch źródeł jako wpływ ustnej tradycji, wynik skażenia tekstualnego lub wreszcie jako rezultat wcześniejszej lub późniejszej recenzji Marka. Trudność w przypadku *minor agreements* polega więc w gruncie rzeczy nie tyle na braku wyjaśnienia zjawiska, ile na wielości wyjaśnień i trudnościach ich wyboru.

**Zakres i struktura Q.** Od wielu lat przyjmuje się zgodnie, że Q jest zasadniczo tożsame z tzw. podwójną tradycją (materiał wspólny Mateusza i Łukasza). Przyznać trzeba, że określenie: „zasadniczo tożsame z podwójną tradycją” nie jest zbyt precyzyjne i dopuszcza pewne odmienności zapatrywań, najpierw dlatego, że przymiotnik „zasadniczo” jest określeniem nieostrym, a poza tym dokładne wyznaczenie „podwójnej tradycji” nie jest pozbawione trudności. Na ogół jednak przyjmuje się, że Q jest niemal w całości zachowane u Łk i Mt. Jeśli jednak przyjmiemy – a mamy do tego pełne prawo – że Mateusz i Łukasz posługiwali się źródłem Q podobnie jak Markiem, wolno twierdzić, że jeden z ewangelistów mógł przypadkowo pominąć jakiś element, który zachował się u drugiego. Jeśli nawet sytuacji takich było niewiele, to jednak możliwość takiego pominięcia u Mateusza i Łukasza jakiegoś elementu Q niewątpliwie istnieje.

Również i przynależność tekstów aktualnie przypisywanych Q nie jest bezdyskusyjna. Tak np. perykopa o ukrytym skarbie ujawnia tak spore różnice u Łukasza (19, 12-27) i Mateusza (25, 14-30), że rodzi się uzasadnione przypuszczenie, iż obydwaj ewangelisci zaczerpnęli tekst ze źródeł własnych, a nie z Q. W niektórych przypadkach stwierdzenie, że jakaś jednostka tekstu pochodzi z Q jest utrudnione przez wpływ paralelnego tekstu z Ewangelii Marka. Weźmy np. opis chrztu Jezusa. Mateusz i Łukasz idą w tym wypadku za relacją Marka (Mt 3, 13-17; Łk 3, 21n; Mk 1, 9-11). Ponieważ jednak następujący tekst z Q mówiący o kuszeniu Jezusa (QMt 4, 1-11; QŁk 4, 1-13) zawiera odniesienia do perykopy o chrzcie (np. Duch; Syn Boży), dlatego niektórzy uważają, że perykopa o chrzcie znajdowała się w Q.

Na pytanie o możliwość dotarcia do oryginalnego układu perykop w Q, odpowiedź jest przeważnie pozytywna. Oryginalny układ perykop w Q można odtworzyć przede wszystkim dlatego, że Mt i Łk w dużej części zgadzają się, gdy idzie o kolejność perykop w tzw. podwójnej tradycji. W wypadku niezgodności dwie ważne racje przemawiają na korzyść Łukasza przeciw Mateuszowi. Otóż Łukasz zachowuje (z bardzo nielicznymi wyjątkami) porządek Marka i dlatego wolno sądzić, że tak samo postąpił z Q. Mateusz natomiast nie tylko łączy Marka z innymi źródłami, ale także przestawia perykopy Marka. Racje, dla których Mt w ten sposób postępuje, są oczywiste: pierwszy ewangelista stara się ułożyć materiał tematycznie (np. 5 – 7; 10, 1-42; 13, 1-53; 18, 1-35; 24 – 25), motywy natomiast, które skłoniłyby Łukasza do rozrzużenia materiału Q, byłyby całkowicie niezrozumiałe.

Jeśli idzie o strukturę omawianego dokumentu, to trzeba pamiętać, że dokument Q nie jest przypadkowym połączeniem poszczególnych logiów, ale uporządkowaną

tematycznie całością. Nie tylko poszczególne grupy wypowiedzi charakteryzują się porządkiem tematycznym, ale także sposób połączenia obszerniejszych grup wypowiedzi odznacza się logiką i wskazuje na rozwój myśli w całości dokumentu. Wprawdzie inaczej struktura uwidacznia się w dziele mającym ramy narracyjne, jak w wypadku Ewangelii, niemniej także zbiory logiów mają swoją przemyślaną strukturę. Niektóre wypowiedzi są powiązane podobieństwem formalnym, np. cztery błogosławieństwa (6, 20b-23) albo siedem „biada” (11, 39-52). Inne powiązane są tematycznie (np. 11, 2-4, 9-13 – modlitwa). W konsekwencji, jakkolwiek propozycje podziału są różne, nie ulega wątpliwości, że dokument Q posiada swoją logiczną strukturę. Podamy tutaj propozycję J. Kloppenborga<sup>19</sup>:

- |                                                         |                                     |
|---------------------------------------------------------|-------------------------------------|
| Q (= Łk <sup>20</sup> ) 3, 7-9, 16-17                   | 1. Janowa zapowiedź                 |
| Q 4, 1-13                                               | 2. Kuszenie Jezusa                  |
| Q 6, 20b-49                                             | 3. Mowa inauguracyjna Jezusa        |
| Q 7, 1-10, 18-28; (16, 16); 7, 31-35                    | 4. Jan, Jezus i „to pokolenie”      |
| Q 9, 57-62; 10, 2-24                                    | 5. Uczniowie i misja                |
| Q 11, 2-4, 9-13                                         | 6. O modlitwie                      |
| Q 11, 14-52                                             | 7. Kontrowersje z Izraelem          |
| Q 12, 2-12                                              | 8. O odwadze głoszenia i wyznawania |
| Q 12, (13-14, 16-21), 22-31, 33-34                      | 9. Troska o rzeczy materialne       |
| Q 12, 39-59                                             | 10. Gotowość w obliczu końca        |
| Q 13, 18-19, 20-21                                      | 11. Przypowieści o wroście          |
| Q 13, 24-30, 34-35; 14, 16-24, 26-27; 17, 33; 14, 33-34 | 12. Dwie drogi                      |
| Q 15, 3-7; 16, 13, 17-18; 17, 1-6                       | 13. Przypowieści i logia            |
| Q 17, 23-37; 19, 12-27; 22, 28-30                       | 14. Mowa eschatologiczna            |

**Czas powstania.** Dokładne określenie czasu powstania pism nowotestamentalnych nasuwa zazwyczaj trudności. Wyjątkowo wskazanie czasu powstania jest łatwiejsze w wypadku listów Pawła – zwłaszcza gdy idzie o chronologię relatywną – ponieważ Apostoł wzmiankuje w swych pismach wydarzenia z przeszłości oraz zarysowuje plany na przyszłość. W wypadku Ewangelii spotykamy się z trudniejszą sytuacją. Na ogół jednak wskazuje się na lata 80-90 jako czas powstania Ewangelii Mateusza i Łukasza. Ewangelię Marka, która wg hipotezy dwóch źródeł posłużyła pozostałym dwóm synoptykom, sytuuje się krótko przed lub po 70 roku. A kiedy Q?

Gdyby można było wykazać, że Mk znał Q, wówczas jako czas powstania Q należałoby wskazać lata bezpośrednio poprzedzające 70 rok. Sprawa jednak

<sup>19</sup> Por. *The Formation*, 93. Zob. także A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 65nn.

<sup>20</sup> Ponieważ – jak wspomniano – ewangelista Łukasz wierniej niż Mateusz zachował porządek perykop w Q, dlatego przytaczając tekst Q zwykło się korzystać z podziału na rozdziały i wersety, który występuje w trzeciej Ewangelii.

znajomości Q nie jest oczywista i uczeni różnią się w opiniach na ten temat. Najprawdopodobniej Marek zdradza znajomość tradycji Q, nie da się jednak wykazać, że znajomość ta obejmowała ostatnią redakcję dokumentu<sup>21</sup>.

Najczęstszym sposobem określania terminus *a quo* nowotestamentalnego pisma, zwłaszcza Ewangelii, jest odnalezienie aluzji do wydarzeń roku 70, czyli wojny żydowsko-rzymskiej. Niektórzy dopatrują się takiej aluzji w Q 11, 49-51, gdzie znajdujemy wzmiankę o zabiciu Zachariasza syna Barachiasza. Otóż zabójstwo to miało miejsce według informacji podawanej przez Józefa Flawiusza w 67 albo 68 roku (*Bell.* 4, 335). Jednakże odniesienie do Zachariasza syna Barachiasza pochodzi prawdopodobnie od ewangelisty Mateusza. Łukasz i Q wymienia Zachariasza bez podawania imienia ojca, przywołując na pamięć – jak się wydaje – Zachariasza, syna Jehoady (2 Krn 24, 20-22), który został zabity w świątyni. Wydarzenie to wspominane jest często w literaturze rabinistycznej; jest ostatnim zabójstwem, o którym informuje kanon hebrajski.

Pewną sugestią może stanowić fakt, że Q 17, 23-37 przedstawia nadejście końca pośrodku zwyczajnych działań, jedzenia, picia, wychodzenia za mąż. To zaś wyklucza okres bezpośrednio poprzedzający wojnę. Trzeba byłoby raczej zapytać, kiedy istniały podobne warunki pokoju i pomyślności? Wydaje się, że mogły to być lata pięćdziesiąte i początek sześćdziesiątych. Tak więc te właśnie lata to najprawdopodobniej czas powstania Q. Ale ponieważ opowiadanie o kuszeniu (Q 4, 1-13) oraz dwie glosy (Q 11, 43c; 16, 17) stanowią późniejsze dodatki, może to oznaczać, że ostateczny kształt dokument Q otrzymał bezpośrednio po wydarzeniach 70 roku, nawet jeśli większość materiału została zredagowana przed rokiem 70.

**Miejsce.** Liczne wypowiedzi w Q wskazują na Palestynę jako miejsce powstania dokumentu. Tak np. Q pięć razy wymienia miejscowości palestyńskie. Są to: Kafarnaum (Q 7, 2), Korozain (Q 10, 13), Betsaida (Q 10, 13), Kafarnaum (Q 10, 15) i Jerozolima (Q 13, 34). Dwukrotnie pojawiają się także odniesienia do Świątyni jerozolimskiej (Q 4, 1-13; 11, 51). Wzmiankowane są wprawdzie także Tyr i Sydon (Q 10, 13), ale w tym wypadku jedynie jako ilustracja biblijna.

Znamienne jest także w Q 17, 23 ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami. Z informacji, jakie pozostawił Józef Flawiusz, dowiadujemy się o licznych samozwańczych prorokach pojawiających się w Palestynie głównie w latach czterdziestych. Za czasów prokuratora Cuspiusa Fadusa (44-48) pojawił się Teudas, obiecując rozdzielenie Jordanu (*Ant.* 20, 97-99; Dz 5, 36). Za czasów urzędowania prokuratora Feliksa (52-60) pojawił się Egipcjanin, który spodziewał się osobiście sprowadzić upadek murów Jerozolimy (*Ant.* 20, 169-172; *Bell.* 2, 261-263),

<sup>21</sup> Za zależnością Mka od Q wypowiadają się m.in. D.R. Catchpole, *The Beginning of Q: A Proposal*, NTS 38 (1992) 205-221; B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco 1993, 177-180; 227-228; za niezależnością: R. Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Königstein 1980; F. Neyrnck, „Assessment” In *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* (BETL 122), Louvain 1995, 263-307.

a także inny bezimienny samozwańczy prorok, który wyprowadził lud na pustynię, obiecując tam „cudowne znaki” (*Ant.* 20, 167-168; *Bell.* 2, 259). Flawiusz wspomina także Samarytanina, który poprowadził lud na Górę Garizim, obiecując wskazać złote naczynia pozostawione tam przez Mojżesza. W ten sposób chciał zapewne wskazać na siebie jako na zapowiadanego w Pwt 18, 15. 18 proroka. Ostrzeżenia przed fałszywymi znakami prorockimi, które według informacji podawanych przez Flawiusza miały miejsce na terenie Palestyny, wskazują na palestyńskie pochodzenie oraz palestyński adres dokumentu Q.

Dalszą wskazówką palestyńskiego środowiska powstania Q jest pozytywny obraz Jana Chrzciciela. Dokument Q rozpoczyna się ostrzeżeniem Jana przed eschatologicznym sądem, którego dokona ktoś, to idzie za nim (Q 3, 16-17). Jan jest nazwany przez Jezusa prorokiem (Q 7, 26), a nawet więcej niż prorokiem, bo wysłanecem, o którym mówił prorok Malachiasz (Ml 3, 1) (Q 7, 27), największym spośród narodzonych z niewiast (Q 7, 28). Także Q 7, 33-34 sytuuje Jana obok Jezusa: obydwa zostają odrzuceni przez „to pokolenie”. Jak widać dokument Q zdradza szczególne zainteresowanie postacią Jana. Łatwo jest wyobrazić sobie, że odbiorcy znali postać Jana i zachowali jego pamięć w pozytywnym świetle<sup>22</sup>.

**Wykorzystanie źródeł w Ewangelii Mateusza.** Jak wspomniano, zdecydowana większość uczonych przyjmuje dwa główne źródła dla Ewangelii Mateusza (Mk i Q), do których dołącza się tzw. materiał własny Mateusza (M). Powyższa hipoteza pozwala przypisać materiał pierwszej Ewangelii trzem nurtom tradycji (Mk, Q i M). Szczegółowo przedstawia się to następująco:

Pomijając materiał własny (Mt 1 - 2), ewangelista Mateusz w części początkowej (3, 1 - 4, 22) korzysta z Ewangelii Markowej:

|                               |             |             |
|-------------------------------|-------------|-------------|
| 1. Głoszenie Jana Chrzciciela | Mt 3, 1-12  | Mk 1, 1-8   |
| 2. Chrzest Jezusa             | Mt 3, 13-17 | Mk 1, 9-11  |
| 3. Kuszenie                   | Mt 4, 1-11  | Mk 1, 12-13 |
| 4. Początek działalności      | Mt 4, 12-17 | Mk 1, 14-15 |
| 5. Powołanie uczniów          | Mt 4, 18-22 | Mk 1, 16-20 |

W kolejnych rozdziałach (5-12) Mateusz podąża za porządkiem Q, poświadczonym przez Łk:

|                     |             |             |
|---------------------|-------------|-------------|
| 6. Wprowadzenie     | Mt 4, 23-25 | Łk 6, 17-19 |
| 7. Kazanie na Górze | Mt 5 - 7    | Łk 6, 20-49 |

<sup>22</sup> Być może wśród odbiorców Q znajdowali się zwolennicy Jana (D.R. Catchpole, *The Question of Q*, 38). Dla wykazania Palestyny jako miejsca powstania Q warto wspomnieć także Łk 12, 54-56. Według tego tekstu, zachowującego wypowiedź Q, chmury na zachodzie są zapowiedzią deszczu, zaś wiatr z południa zwiastunem upału. Jak widać, perspektywa wypowiedzi jest palestyńska. Chmury z zachodu, od niozra, przynoszą deszcz. Wiatr z południa, czyli od pustyni, jest zapowiedzią gorąca. Na żydowskie środowisko powstania wskazują także wypowiedzi stawiające pogan raczej w negatywnym świetle. Są oni tymi, którzy okazują życzliwość bliźnim pod warunkiem osobistych korzyści (Q 6, 32-33), ich troski dotyczą spraw czysto materialnych: pożywienia i odzienia (Q 12, 30a). Wezwanie do doskonalszego postępowania niż oni zdaje się wskazywać, że wspólnota nie jest wspólnotą mieszaną i w jej łonie znajdują miejsce także chrześcijanie z poganstwa.



|                                                                    |            |                   |
|--------------------------------------------------------------------|------------|-------------------|
| 8. Zbiór cudów                                                     | Mt 8 - 9   | Łk 7, 1-17        |
| 9. Mowa misyjna                                                    | Mt 10      | Łk 10, 1-16       |
| 10. Kontrowersje                                                   | Mt 11 - 12 | Łk 11, 14-32      |
| Poczynając od rozdz. 13 Mateusz ponownie podejmuje porządek Marka: |            |                   |
| 11. Przypowieści                                                   | Mt 13      | Mk 4              |
| 12. Objawienie Jezusa                                              | Mt 14 - 17 | Mk 6, 1 - 9. 32   |
| 13. Mowa kościelna                                                 | Mt 18      | Mk 9, 33-47       |
| 14. Do Jerozolimy                                                  | Mt 19 - 23 | Mk 10, 1 - 12, 39 |
| 15. Mowa eschatologiczna                                           | Mt 24 - 25 | Mk 13             |
| 16. Męka i Zmartwychwstanie                                        | Mt 26 - 28 | Mk 14 - 16        |

Podążając za jednym lub drugim źródłem, Mateusz dokonuje własnej kompozycji, włączając własny materiał. Posiadany materiał źródeł niekiedy łączy, rozdziela, modyfikuje i komentuje. W niektórych przypadkach posiadał do dyspozycji przynajmniej dwa źródła, które przekazywały ten sam epizod, to samo przemówienie lub tą samą wypowiedź. Przykładowo:

|                                 |              |                      |
|---------------------------------|--------------|----------------------|
| 1. Tradycja o Janie Chrzcicielu | Mk 1, 2-3. 8 | Łk (Q) 3, 7-9. 16-17 |
| 2. Kuszenie Jezusa              | Mk 1, 12-13  | Łk 4, 1-13           |
| 3. Jezus i Belzebub             | Mk 3, 22-27  | Łk 11, 14-26         |
| 4. Mowa misyjna                 | Mk 6, 7-11   | Łk 11, 14-26         |
| 5. Przyjście Syna Człowieczego  | Mk 13, 21-27 | Łk 17, 23-24         |

*Teologiczne wpływy źródeł Mk i Q na Ewangelię Mateusza.* Mateusz jako spadkobierca tradycji Marka oraz tradycji Q jest także spadkobiercą ich teologii. Z Q łączy Mateusza podkreślanie znaczenia sądu. Istotnie, zarówno poszczególne jednostki Q jak i całe to dzieło charakteryzuje idea sądu. Podobną tendencję zauważamy w Ewangelii Mateusza. Występujące tam mowy, z wyjątkiem mowy misyjnej, kończą się zapowiedzią sądu. Mt i Q łączy także chrystologiczna idea Syna Człowieczego. Tak więc w Q wypowiedzi o Synu Człowieczym pojawiają się na ważnych miejscach, zazwyczaj na początku lub przy końcu jednostki (np. Łk 6, 22 - początek mowy inauguracyjnej; Łk 17, 24-30 - zakończenie). Syn Człowieczy jest tutaj przedstawiony jako przyszły sędzia. Podobnie jest u Mateusza (13, 41; 16, 28; 24, 30; 25, 31). Obydwa dzieła łączy także polemika z Izraelem. W Q od kazania Chrzciciela pojawiają się wypowiedzi skierowane przeciw „temu plemieniu” (Łk 3, 7-9). Z kolei mowa misyjna zawiera surowe wypowiedzi skierowane przeciwko miastom galilejskim (Łk 10, 13-15). W szczególności jednak polemika wobec Izraela zaznacza się w groźbach „Biada” przeciwko faryzeuszom i uczynom w Piśmie (Łk 11, 37-52) oraz surowym oskarżeniu Izraela z powodu jego zatwardziałości wobec orędzia Jezusa (Łk 13, 25-35). Także dla Ewangelii Mateusza sąd nad Izraelem jest równie centralnym tematem, choć wyrażanym nieco inaczej.

Teologiczne powiązania istnieją również pomiędzy Mateuszem a Markiem. Mateusz - jak wiadomo - przejął narracyjny schemat Marka. Z tego powodu



zarówno dla Marka jak i Mateusza bardzo ważnym jest chrystologiczny tytuł „Syn Boży”. Dla obydwóch kluczowymi pojęciami są takie wyrażenia jak „uczeń” oraz „iść za”. Pojęcia te są ważne dla obydwóch ewangelistów nie tylko w relacjonowaniu działalności historycznego Jezusa, ale także dla popaschalnej egzystencji wierzących w Jezusa. Również dla Marka istotną sprawą jest kontrowersja z Izraelem. Mateusz przyjmuje tę problematykę i pogłębia ją z pomocą grózb zaczerpniętych z Q.

*Materiał własny Mateusza – inne źródła Mateuszowej Ewangelii.* Powstaje pytanie, czy obok powyższych źródeł (Mk i Q) autor Ewangelii Mateusza wykorzystywał jeszcze inne? Pytanie jawi się w wyniku naocznego stwierdzenia, że znajdując się u Mt takie teksty, które nie mają paraleli ani u Mk, ani u Łk. Wymienić tutaj należy zwłaszcza tzw. Ewangelię Dzieciństwa Jezusa (rozdz. 1 – 2). Zresztą poza Ewangelią Dzieciństwa znajdują się takie logia Jezusa, takie przypowieści, opisy cudów, takie fragmenty opowiadań pasyjnych i wielkanocnych, które sugerują istnienie nie tyle jeszcze jednego Mateuszowego źródła, ale raczej kilku innych, w tym także ustnych<sup>23</sup>.

*Specyfika redakcyjnej pracy Mateusza – ogólnie.* Mateusz nie tylko łączy tradycje, ale je również modyfikuje. Ukazując Jezusa jako uwielbionego Pana, ewangelista pomija nadmiernie eksponowane przez Marka – w jego przekonaniu – emocje. Tak więc w 8, 3 Jezus nie jest zagniewany jak w Mk 1, 41 (podobnie w Mt 19, 14, por. Mk 10, 14). Mateusz łagodzi także wypowiedzi, które mogłyby dziwić. Tak więc zamiast: „nie mógł tam uczynić żadnego cudu” (Mk 6, 5), Mateusz podaje: *nie uczynił tam wielu cudów* (13, 58); krewni Jezusa nie mówią: „odszedł od zmysłów” (Mk 3, 21), zaś słowa Jezusa skierowane do młodzieńca zamiast: „Dlaczego nazywasz Mnie dobrym?” (Mk 10, 18), brzmią: *Dlaczego pytasz Mnie o dobro?* (19, 17) itd.<sup>24</sup>

Informacje chronologiczne Mateusza są raczej skromne. Przeważa partykuła: *tote (wtedy)*. Mateusz posługuje się nią 92 razy (Mk 6 razy, Łk 15 razy). Dość często na początku opowiadania ewangelista wprowadza stereotypowe: *w owym czasie, w owym dniu, w owych dniach* (3, 1). Poza opowiadaniem pasyjnym dokładniejsze informacje chronologiczne pojawiają się zaledwie trzy razy i zawsze zaczerpnięte są z tradycji: *gdy nadszedł wieczór* (8, 16; 14, 15. 23), *po sześciu dniach* (17, 1) oraz *rankiem* (21, 18). Wspomnieć jeszcze należy formuły rozpoczęcia:

<sup>23</sup> W szczegółach materiał własny Mateusza przedstawia się następująco: 1, 1 – 2, 23; 5, 3-37; 6, 1-3, 5-8, 16-18; 7, 6, 28-29; 10, 5b-8, 23; 10, 40 – 11, 1; 11, 28-30; 12, 18-21; 13, 24-30, (36-43); 44-52; 16, 17-19; 17, 24-27; 18, 15-35; 20, 1-16; 21, 28-32; 22, 10c-14; 23, 15-22, 28; 25, 1-13, 31-46; 27, 3-10, 62-66; 28, 16-20 – wg H.T. Wrege, *Das Sondergut des Matthäus-Evangeliums*, Zürich 1991, zob. także Davies – Allison, I, 121n.

<sup>24</sup> Szczególnie typowe dla Mateusza są tzw. cytaty refleksyjne. Starają się one przedstawić dzieje ziemskie Jezusa jako wypełnienie obietnic danych przez Boga Izraelowi i wszystkim narodom. Zob. na ten temat zwłaszcza: K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala 1954; G.M. Soares Prabhu (*The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* [AnBib 63], Roma 1976) stara się wykazać, że cytaty te są dziełem redaktora, nie zaś szkoły, jak twierdzi Stendahl.

*Odtąd zaczął Jezus głosić i mówić: Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie* (4, 17 por. także 16, 21).

Obok tych bardziej ogólnych wskazówek chronologicznych pojawiają się i takie, które systematyzują wydarzenia z życia Jezusa. Tak więc wystąpienie Jezusa powiązane zostało z działalnością Jana Chrzciciela (3, 1); innym ważnym momentem w działalności Jezusa jest śmierć Jana Chrzciciela (14, 1. 13). Mateusz zaznacza także wyraźnie początek dwóch etapów w działalności Jezusa. Początek właściwy (4, 17: *Odtąd zaczął Jezus głosić i mówić...*) oraz początek objawiania uczniom odrzucenia i męki (16, 21: *Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom...*).

Niemal wszystkie wzmianki topograficzne zaczerpnięte są z tradycji: Nazaret, Kafarnaum, Tyr, Sydon, Gadara, Cezarea Filipowa, Galilea, Perea, Judea, Jerycho, Jerozolima oraz bliżej nieznana miejscowość o nazwie Magadan (15, 39). Informacje topograficzne usytuowane zostały w trzech sekcjach narracyjnych: 8, 1 - 9, 34; 14, 1 - 16, 20; 21, 1 - 27, 66. Pozostałe lokalizacje są bardziej ogólne: w drodze, w domu, w łodzi itp.<sup>25</sup>

Podsumowując należy powiedzieć, że Mateusz posługuje się źródłami, łącząc je i nakładając je nawzajem, modyfikując je i komentując. Niekiedy rozdziela je, stosując przy tym kryterium tematyczne (mowy). Niekiedy przedstawiając osobę Jezusa lub uczniów, wykazuje pewien stopień kreatywności, jednakże nie tak dalece, aby stwarzać narracje lub mowy posiadające nieznaczne lub zgoła żadne podstawy w tradycji.

## Bibliografia

- Catchpole D., *The Question of Q*, STRev 36(1992), 33-44; Ennulat A., *Die „Minor Agreements“*, Untersuchung zu einer offenen Frage des synoptischen Problems (WUNT 2/62), Tübingen 1994, 123-128; Farmer W.R., *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis*, NTS 23 (1976-1977) 179-295; Goulder M.D., *Luke. A New Paradigm*, Sheffield 1989; Neirynck F., *The Minor Agreements and the Two Sources Theory*, w: *Evangelica II* (BETL 99), red. F. van Segbroeck, Leuven 1991; Paciorek A., *Q - Ewangella Gallejska*, Lublin 2001; Schweizer E., *Annahme und Gestaltung von Q bei Matthäus*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vögtle, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 111-130.

\* Jakkolwiek informacje chronologiczne oraz topograficzne nie dostarczają pełnej kanwy czasowo-przestrzennej dla biografii Jezusa, to jednak czynią wrazenie następujących po sobie wydarzeń, a nie osobnych obrazów ilustrujących doktrynę (*chreia*). Mateusz - jak się okazuje - zamierzał napisać „historię Jezusa” (1, 1), jakkolwiek nie jest to Łukaszo- we w tym względzie mistrzostwo. Zob. G. Segalla, *Evangelo e vangeli*, Bologna 1992, 74.

### 3. Autor i czas powstania pierwszej Ewangelii

#### 3.1. Autor

Pierwsza Ewangelia jest dziełem anonimowym. W przeciwieństwie do pism Pawłowych ewangelista ani razu w całym swoim dziele nie podaje swego imienia. Można więc pytać, czy postępujemy słusznie szukając pilnie postaci, która najwyraźniej pragnęła pozostać w cieniu swego dzieła. Dla każdego, kto zajmuje się dziełem literackim, odpowiedź jest oczywista. Każda książka domaga się autora. Także księga święta. Pytamy zatem, kto jest autorem pierwszej Ewangelii?

**Opinia tradycyjna.** Przez długi czas panowało przekonanie, że autorem pierwszej Ewangelii jest apostoł Mateusz, jeden z Dwunastu. Uzasadnienie dla takiej opinii znajdowano w starożytnych świadectwach, a także w niektórych spostrzeżeniach dotyczących samej Ewangelii.

Najwcześniejszym i najważniejszym starożytnym świadectwem na temat autorstwa Ewangelii Mateusza jest wypowiedź Papiasza, który powołuje się na opinię Prezbitera<sup>26</sup>. Papiasz był biskupem Hierapolis w Azji Mniejszej i autorem pięciotomowego dzieła *Objaśnienia słów Pańskich*, powstałego ok. 110 roku po Chrystusie<sup>27</sup>. Do naszych czasów dzieło to nie dochowało się w całości. Znamy je jednak częściowo z cytatów, szczęśliwie zachowanych u późniejszych autorów. Opinię Papiasza na temat autorstwa czterech Ewangelii, wyrażoną we wspomnianym dziele, przytacza Euzebiusz w swej *Historii Kościoła*. Píše on: „Mateusz ułożył słowa (*ta logia*) w hebrajskiej mowie (*hebraidi dialektō(i)*), objaśniał (*hērmeneusen*) je każdy jak umiał”<sup>28</sup>. O Mateuszu i jego autorytecie ten sam Papiasz pisze nieco wcześniej następująco: „Kiedy pojawiał się ktoś, kto przebywał w otoczeniu starszych, wypytywałem, co mówili Andrzej, Piotr, Jan albo Mateusz”<sup>29</sup>. Wynika stąd, że Papiasz zdobywał wiadomości na temat Mateusza (i innych Apostołów) starannie i od bezpośrednich świadków. Z wypowiedzi wynika, że Papiasz uznaje Mateusza, autora Ewangelii, za Apostoła.

<sup>26</sup> Ścisłe biorąc, wcześniejszym od świadectwa Papiasza jest tytuł: *kata Maththaion*. Papiasz, podając Prezbitera jako gwaranta, zakłada wcześniejsze istnienie tytułu. Prezbiter mógł wygłaszać taką opinię ok. r. 100 (Luz, I, 77).

<sup>27</sup> Niektórzy podają jako czas powstania dzieła Papiasza okres Hadriana (tak za Filipem Sidetesem, który działalność Papiasza umiejscawiał w czasach Hadriana: 117-138). Wraz z R.H. Gundry, *Matthw. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994<sup>3</sup>, 610n, sądzimy, że bardziej wiarygodna jest informacja Euzebiusza (Hist. eccl. III, 36, 1-2; III, 38, 1-5), który czas działalności Papiasza wyznacza na okres Polikarpa i Ignacego († ok. 107), przed przesładowaniem za Trajana, które rozpoczęło się ok. 110 r.

<sup>28</sup> *Maththaios men oun hebraidi dialektō(i) ta logia synetaksain hērmeneusen d auta hōs dynatos hekastos* (Hist. eccl. III, 39, 1).

<sup>29</sup> Hist. eccl. III, 39, 7.

Przekonanie, że Apostoł Mateusz napisał Ewangelię w języku hebrajskim, pojawia się także na innym miejscu *Historii* Euzebiusza<sup>30</sup>. Euzebiusz opowiada mianowicie, że Pantenus, nauczyciel Klemensa z Aleksandrii (150-215), przybywszy do Indii, zetknął się tam z tradycją, podług której Apostoł Bartłomiej, działając na tamtym terenie, pozostawił im Ewangelię napisaną po hebrajsku przez Mateusza oraz że Ewangelia ta przechowywana była aż do owego czasu. Wspomnianą wyżej opinię Papiasza powtórzył Ireneusz (ok. 180 r.), biskup Lyonu: „Mateusz, przebywając pośród Hebrajczyków, wydał napisaną w ich własnym języku Ewangelię w czasie, kiedy Piotr i Paweł ewangelizowali w Rzymie i zakładali Kościół”<sup>31</sup>. Powyższe przekonanie podzielali także inni pisarze starożytni<sup>32</sup>.

Kim jest Mateusz, któremu starożytne świadectwa przypisują autorstwo pierwszej Ewangelii? Jest wymieniany w Ewangeliach jako uczeń i apostoł Jezusa Chrystusa, jeden z Dwunastu (Mt 10, 3; Mk 3, 18; Łk 6, 15; Dz 1, 13). W pierwszej Ewangelii do jego imienia dodano określenie: „celnik”. Ten właśnie zawod wymieniony został w opisie powołania. Czytamy tam: *Jezus ujrzał człowieka siedzącego w komorze celnej, imieniem Mateusz, i rzekł do niego: „Pójdź za Mną”* (9, 9). Ewangelista Marek podaje inne imię powołanego celnika – Lewi (2, 14-17). Tak samo czyni Łukasz (Lewi – 5, 27-32)<sup>33</sup>. Ponieważ wszystkie inne okoliczności wydarzenia są identyczne, wolno wnosić, że Lewi i Mateusz to jedna i ta sama osoba. W tamtych czasach dość powszechny był zwyczaj dodawania drugiego imienia. Zazwyczaj było to imię greckie lub łacińskie (por. Dz 1, 23; 12, 12; 13, 9). Niekiedy jednak obydwa imiona były semickie (16, 17-18; Dz 17, 36). Tak właśnie mogło być w wypadku Mateusza.

Opinię o Mateuszu celniku, autorze Ewangelii znanej pod jego imieniem, zdają się potwierdzać wypowiedzi w pierwszej Ewangelii, odnoszące się do kwestii monetarnych (17, 24-27; 18, 23-35; 20, 1-16; 27, 3-10; 28, 11-15; zob. także 25, 15; 26, 7). Można zauważyć, że kiedy ewangelista dotyka problemu podatków, wyraża się precyzyjnie i fachowo<sup>34</sup>. Chętnie wspomina o działalności celników (np. 9, 1, 9; 10, 3). Autorstwo Mateusza, celnika z Kafarnaum, zdają się potwierdzać inne drobne szczegóły, takie jak np. podanie nazwy miejscowości Gadara zamiast Gerasa (8, 28; por. Mk 5, 1; Łk 8, 26). Gadara była mniejszą i mniej znaną miejscowością, zatem autor Ewangelii musiał być dobrze zaznajomiony z topografią Galilei. Takim właśnie mógł być Mateusz, celnik z Kafarnaum.

<sup>30</sup> *Hist. eccl.* V, 10, 3.

<sup>31</sup> *Adv. haer.* III, 1, 1, cyt. Euzebiusz, *Hist. eccl.* V, 8, 2.

<sup>32</sup> Np. Orygenes, *Comm. Jo.* 1, 6; 6, 32; także u Euzebiusza, *Hist. eccl.* VI, 25; Klemens Aleksandryjski u Euzebiusza, *Hist. eccl.* V, 10, 3; Cyryl Jerozolimski, *Cat.* 14 i inni.

<sup>33</sup> Niektórzy uczeni nie zgadzają się na identyfikowanie Lewiego z Apostołem Mateuszem i sądzą, że imię Mateusz nadano Lewiemu, aby związać Ewangelię z osobą Apostoła – ucznia Jezusa (zob. np. Luz, 1, 76n). Za Mateuszem celnikiem, jako autorem pierwszej Ewangelii, opowiada się spośród nowszych autorów R.H. Gundry, 609-622.

<sup>34</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Zabki 1999, 194.



Według wczesnochrześcijańskiej, ale już pozanowotestamentalnej tradycji, Mateusz działał początkowo w Palestynie<sup>35</sup>. Później, kiedy Apostołowie podzielili się terenami pracy misyjnej, Mateuszowi przypadła Afryka. Przed udaniem się do Afryki pozostawił swoją Ewangelię chrześcijanom w Palestynie. Poniósł śmierć męczeńską w Etiopii podczas sprawowania Najświętszej Ofiary<sup>36</sup> (wg przekazu Klemensa Aleksandryjskiego umarł śmiercią naturalną<sup>37</sup>). Tak więc na podstawie świadectw starożytnych i niektórych spostrzeżeń dotyczących samej Ewangelii, sprawa autorstwa pierwszej Ewangelii wydaje się niemal oczywista. W rzeczywistości jednak tak nie jest.

**Trudności opinii tradycyjnej.** Sprawa autorstwa pierwszej Ewangelii nie jest prosta, ponieważ wypowiedź Papiasza, na której opierają się późniejsze starożytne świadectwa, nasuwa sporo pytań.

1) Po pierwsze, jak rozumieć wyrażenie: *logia* (słowa)? Starożytny Kościół uważał, że *logia* to nic innego, jak Ewangelia Mateusza, i na tej podstawie przyjmował pierwszeństwo Mateusza względem pozostałych Ewangelii. Tymi, którzy „objaśniali”, byli Marek i Łukasz, posługujący się Mateuszem jako źródłem. Takie rozumienie nie jest pozbawione podstaw. Choć bowiem wyrażenie *logia* bardziej odnosi się do słów niż do czynów, to jednak wolno i można je rozumieć w znaczeniu czynów i słów, czyli w znaczeniu „ewangelia”, jak to zresztą czyni sam Papiasz, odnosząc określenie *logia* do Ewangelii Marka<sup>38</sup>.

Trudność polega jednak na tym, że aktualna Ewangelia Mateusza w żadnym stopniu nie zdradza oznak przekładu z języka semickiego. Przeciwnie, w przekonaniu wielu uczonych język grecki Ewangelii Mateusza jest językiem oryginalnym dzieła. Jeślibyśmy nawet przyjęli – powiadają przeciwnicy przekładu – że Ewangelia jest przekładem z języka semickiego, to mając na uwadze materiał Markowy w Ewangelii Mateusza, należałoby także przyjąć, że domniemany tłumacz z języka semickiego (aramejskiego lub hebrajskiego) miał przed sobą Ewangelię Marka i wprowadzał Ewangelię Marka do dokonanego właśnie przekładu Mateusza. Sytuacja nie jest niemożliwa, ale mało prawdopodobna. Wreszcie, co najważniejsze, jeśliby Mateusz Apostoł miał być autorem Ewangelii, to jak wytłumaczyć, że w opisywaniu wydarzeń, których był naocznym świadkiem, posługuje się relacjami Marka, który takim świadkiem nie był, a jedynie opierał się na świadectwach innych (Piotra??)?

Ale istnieje jeszcze inne rozumienie wspomnianego wyrażenia *logia*. Najbardziej dosłownie przez wyrażenie *logia* można byłoby rozumieć zbiór cytatów ze ST, jakie sporządzano w pierwotnym Kościele do celów katechetycznych<sup>39</sup>. Istotnie, w aktualnej Ewangelii Mateusza zauważyć można pewną liczbę starotestamentalnych

<sup>35</sup> Ireneusz, *Adv. haer.* 3, 1, 1; Klemens Aleksandryjski, *Protr.* 2, 1.

<sup>36</sup> W. Nigg, *Botschafter des Glaubens. Der Evangelisten Leben und Wort*, Olten-Freiburg i.B. 1980, 120.

<sup>37</sup> Euzebiusz, *Hist. eccl.* III, 24, 6.

<sup>38</sup> *Hist. eccl.* III, 39, 15.

<sup>39</sup> Por. np. 1 Clem 53, 1; 62, 3; Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 7, 18.

cytatów, czyli tzw. cytaty mesjańskie<sup>40</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że w takim razie owe logia-cytaty wymagałyby wyjaśnienia. W takim rozumieniu Papiasz stwierdzałby w swej sławnej wypowiedzi, że autorem zbioru cytatów mesjańskich (a nie Ewangelii) jest Mateusz Apostoł. Wprawdzie wiadomo o istnieniu takiego zbioru starotestamentalnych prorocत्व dotyczących Mesjasza (Qumran), jednakże przypuszczenie, że Mateusz dokonał takiego zbioru cytatów, jest mało prawdopodobne głównie z tego powodu, że Mt przytacza ich mniej, niż czynią to inni ewangelisci. Poza tym zbiór ani nie przetrwał do późniejszych czasów, ani też nie ma świadectw, jakoby był kiedykolwiek wykorzystywany.

Wreszcie trzecia interpretacja sugeruje, że owe *logia* to zbiór wypowiedzi Jezusa, np. aramejska wersja Q<sup>41</sup>. Nie jest to zupełnie niemożliwe. Trudność jednak w przyjęciu takiego rozwiązania leży w tym, że w opinii większości egzegetów, Q zostało napisane w języku greckim i jako pismo w greckojęzyczne doznawało kolejnych redakcji, podczas kiedy Papiasz mówi o hebrajskim (aramejskim) języku<sup>42</sup>.

2) Dalsze pytanie, jakie jawi się w związku z wypowiedzią Papiasza sprowadza się do tego, jak należy rozumieć wyrażenia: *hebraidi dialektō(i)*. Otóż można je rozumieć: „w języku hebrajskim” (w tym konkretnym przypadku oznacza: „aramejskim”, ponieważ język hebrajski nie był wówczas językiem potocznej komunikacji). Temu wszakże zdaje się przeczyć – jak już wspomniano – prawie powszechne przekonanie egzegetów, którzy uważają język grecki obecnej Ewangelii Mateusza za język z całą pewnością oryginalny, nie zaś język przekładu. Wyrażenie to może także oznaczać, że dzieło zostało sporządzone według semickich kanonów literackich, „w semickim stylu”, nie zaś w języku hebrajskim (lub raczej aramejskim)<sup>43</sup>. Istotnie, w opinii wszystkich dawniejszych i nowszych egzegetów Ewangelia Mateusza odznacza się w określonym stopniu judaistycznym charakterem. Główną trudnością wtedy byłoby wyjaśnienie, dlaczego wszyscy pisarze starożytni, powtarzający wypowiedź Papiasza, zrozumieli wyrażenie: *hebraidi dialektō(i)* w sensie języka, a nie stylu (sposobu)<sup>44</sup>.

3) Gdy idzie o rozumienie czasownika *hērēmēneusen*, to mamy dwie możliwości przekładu. Czasownik ten oznacza: „objaśnić”, ale także „przełożyć”. Jeśli przyjmiemy, że *logia*, czyli Ewangelia, napisana została w języku aramejskim, wypadaloby rozumieć: „przekładał”. Gdyby jednak przyjąć, że *hebraidi dialektō(i)* wskazuje jedynie na styl semicki dzieła napisanego w języku greckim, wówczas czasownik *hērēmēneusen* należałoby rozumieć w sensie: „objasniał”.

Jak widać, bliższe jednak zaznajomienie się z tymi świadectwami (a właściwie z świadectwem Papiasza, na którym najprawdopodobniej opierają się

<sup>40</sup> Por. J. R. Harris – V. Burch, *Testimonies*, t. 1-2, Cambridge 1916-1920.

<sup>41</sup> Por. np. T. W. Manson, *Sayings of Jesus*, London 1949, 28-30.

<sup>42</sup> Por. A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 37nn.

<sup>43</sup> Zob. J. Körtgen, *Die Papiaszeugnis*, 19nn.

<sup>44</sup> Por. Gnika, II, 517n.

późniejsze<sup>45</sup>), stawia kilka znaków zapytania. Trudności są zasadniczo dwie: 1) aktualna Ewangelia Mateusza jest dziełem napisanym w języku greckim, nie zaś przekładem z języka semickiego; 2) ponieważ Ewangelia Mateusza posługuje się jako źródłem Ewangelią Marka, powstaje pytanie, jak to możliwe, aby Mateusz Apostoł, jeden z Dwunastu i uczestnik wydarzeń, posługiwał się Ewangelią Marka, tzn. dziełem napisanym przez kogoś, kto nie był świadkiem?

*Proponowane rozwiązanie kwestii autorstwa pierwszej Ewangelii.* Starając się odpowiedzieć na pytanie o autorstwo pierwszej Ewangelii, należy – jak się wydaje – wyjść od świadectwa Papiasza, biskupa Hierapolis. Jeśli Papiasz, powołując się na przekaz Prezbitera, wypowiedział swoje zdanie na temat Ewangelii Mateusza ok. r. 110 (albo 135, jeśli przyjąć późniejszą datę powstania jego dzieła), a zatem kilkadziesiąt lat po napisaniu Ewangelii, to opinii takiej nie można lekceważyć. Papiasz (przed nim Prezbyter) z pewnością nie wziął tej informacji z powietrza. Nie mamy też żadnego powodu powątpiewać w krytyczną wnikliwość umysłu Orygenesza lub Ireneusza, którzy taką opinię podzielali. Oznacza to, że przy końcu pierwszego wieku po Chr. i na początku drugiego istniało w Kościele przekonanie o tym, że Mateusz spisał w języku hebrajskim (aramejskim) słowa i czyny Jezusa. Fakt, że Euzebiusz określał Papiasza jako człowieka małej inteligencji (najprawdopodobniej dlatego, że Papiasz skłaniał się ku milenaryzmowi<sup>46</sup>), w tym konkretnym przypadku nie przemawia przeciwko prawdziwości wygłaszanej przez Papiasza opinii, ale raczej na jej korzyść, ponieważ pozwala sądzić, że Papiasz, nieodznaczający się szczególną inteligencją, nie modyfikował według swego uznania otrzymanej tradycji, ale raczej przekazywał ją w niezmienionym kształcie.

Wolno zatem sądzić, że dość wcześnie w otoczeniu Mateusza, naocznego świadka Jezusa, ukształtowała się i została zapisana w języku hebrajskim (aramejskim) tradycja o Jezusie, łączona odtąd i niejako autoryzowana przez tego Apostoła. Czy była to aktualna Ewangelia Mateusza? Z pewnością nie. Ta ostatnia nosi znamiona późniejszych czasów, a w każdym razie czasów po roku 70. Dzieło Mateusza, które możemy umownie nazwać *Mateusz pierwotny*, to raczej luźny materiał dotyczący czynów i słów Jezusa. Materiał ten stał się wkrótce podstawą działalności katechetycznej dla chrześcijańskich misjonarzy. Poświadcza to wypowiedź Papiasza: „objasniał to każdy, jak potrafił” (*hermēneusen d' auta hōs dynatos hekastos*). To objaśnianie polegało na eksponowaniu poszczególnych tematów, ale zarazem na udostępnianiu materiału Mateuszowego w języku greckim. Pojawiały się zatem przekłady na język grecki. Wolno przypuszczać, że materiał Mateusza Apostoła w wyniku owych „objaśnień i przekładów” w różnych swych fragmentach został włączony w takie strumienie tradycji wczesnochrześcijańskiej, jak np. źródło Q albo źródło znaków.

<sup>45</sup> P. Nepper-Christensen, *The Authorship of „The Gospel According to Matthew”*, 15-33.

<sup>46</sup> Por. *Hist. eccl.* III, 39, 12-13.



Godzina Ewangelii Mateusza wybiła w chwili, w której Ewangelia Marka stała się znana również w środowisku misjonarzy posługujących się wspomnianym materiałem Mateuszowym. Dla jednego z nich, którego nazwiemy *Ewangelistą-Redaktorem*, znajomość Ewangelii Marka stała się impulsem do napisania podobnego dzieła – tym bardziej, że rozporządzał materiałem, którego Marek nie wykorzystał albo nie znał w ogóle. Do napisania podobnego dzieła skłaniały nadto inne powody. Były to: sprawa relacji rodzącego się chrześcijaństwa do judaizmu, sprawa obowiązywalności Prawa Mojżeszowego, problem misji wśród pogan. Powodem napisania były także oznaki słabnącej gorliwości wierzących w Chrystusa. Zajęcie stanowiska wobec tych kwestii stawalo się nagląco potrzebne. Ewangelia Marka podsunęła sposób, w jaki można byłoby dać wyczerpującą odpowiedź. W oparciu o „objaśniany” przez siebie materiał Mateuszowy, anonimowy chrześcijanin z kręgu Mateusza Apostoła sporządził dzieło analogiczne względem Marka, podając Mateusza jako pełnego autora najpierw ze względu na pochodzenie wykorzystanego materiału, ale także dla przydania dziełu aurytytu apostołskiego. Pod takim tytułem: „według Mateusza”, Ewangelia znana jest już w pierwszych dekadach II w., czego świadectwem jest także Papiasz.

Można byłoby postawić pytanie, czy Papiasz i cytowany przez niego Prezbiter zdawali sobie sprawę z tego, że znana im Ewangelia Mateusza nie jest po prostu przekładem Mateusza pierwotnego, ale przekładem uzupełnionym o inne świadectwa (zwłaszcza Mk, Q), czyli w znacznej mierze dziełem Ewangelisty-Redaktora? Można też zapytać, co stało się z innymi wersjami „objaśnień” Mateuszowego tekstu, które nie stały się podstawą Redaktora-Ewangelisty?

Na pierwsze pytanie należałoby najprawdopodobniej odpowiedzieć przecząco. W starożytnym Kościele obecna była tradycja o Mateuszowym autorstwie Ewangelii bez dodatkowych uściśleń dotyczących jej genezy. Taka tradycja dotarła zapewne do Papiasza, ponieważ tak zaprezentowali ją chrześcijańskiemu światu Redaktor-Ewangelista i jego otoczenie. W sprawie drugiej – jak zaznaczyliśmy już wcześniej – znajomość tego okresu chrześcijaństwa pozwala sądzić, że inne wersje „objaśnień” Mateusza pierwotnego wtopiły się w literaturę wczesnochrześcijańską nowotestamentalną i pozanowotestamentalną.

Powstaje pytanie, kim był Redaktor-Ewangelista? Oczywiście, nie możemy podać jego imienia. Można jednak na podstawie samej Ewangelii próbować określić, czy był to chrześcijanin pochodzący z poganstwa, czy z judaizmu. Tutaj należy stwierdzić, że pomimo ujawnianej niekiedy opinii, jakoby autorem Ewangelii był chrześcijanin z poganstwa<sup>47</sup>, zdecydowana większość uczonych opowiada się za judeochrześcijańskim pochodzeniem ewangelisty.

<sup>47</sup> W ten sposób K. W. Clark (1947), P. Nepper-Christensen (1958), W. Trilling (1959), G. Strecker (1962), R. Wulker (1967), S. van Tilborg (1972), W. Pesch (1973), H. Frankemölle (1974), J. P. Meier (1976), S. Brown (1980), M. J. Cook (1983), Por. Davies – Allison, I, 10n.



Jako argumenty za hellenochrześcijańskim pochodzeniem wymienia się m.in. zwrot w kierunku pogan, szczególnie w nakazie misyjnym (28, 19): „narodcy” oznaczałyby tutaj pogan, z wykluczeniem Izraela. Podobnie też hellenochrześcijańskie pochodzenie objawiałoby się – zdaniem niektórych uczonych – w krytyce przepisów dotyczących czystości rytualnej (15, 11) i w ogóle w krytyce Izraela (np. 8, 11n; 21, 43)<sup>48</sup>. Trzeba podkreślić, że tego rodzaju argumenty nie są jednak przekonujące. Odniesienie nakazu misyjnego wyłącznie do pogan, jako też sformułowanie 15, 11 (*Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym*), nie musi wskazywać jednoznacznie na autora pochodzącego z pogaństwa. To samo należałoby powiedzieć o występującej w pierwszej Ewangelii krytyce Izraela. Krytyka Izraela w Ewangelii nie jest bynajmniej ostrzejsza niż prorocka krytyka wewnątrz Izraela.

Jako oznakę rzekomo poganochrześcijańskiego pochodzenia Ewangelii podaje się także krytykę Prawa, zwłaszcza występującą w antytezach Kazania na Górze. Trzeba tu jednak pamiętać, aby relacje ewangelisty do Prawa odczytywać w pełnym kontekście. Tak więc wypowiedzi podkreślające wartość Prawa należy widzieć łącznie z antytezami, nie zaś wyodrębniać te ostatnie i odrębnie interpretować. Zresztą krytyka Prawa pochodzi – zdaniem wielu uczonych – od historycznego Jezusa, a zatem to, co pochodzi od Jezusa, może być napisane przez autora judeochrześcijańskiego.

Na niezrozumienie starotestamentalnego tekstu, a zatem na poganochrześcijańskości, zdaje się wskazywać 21, 5, gdzie pojawia się *kai* (= i) epegegetyczne<sup>49</sup>. Ewangelista, idąc dosłownie za tekstem proroka (Za 9, 9), zapomina o epegegetycznym znaczeniu „i”, podsuwając w konsekwencji niezrozumiałą sytuację, w której Jezus miałby jechać na osłicy i osiołku równocześnie. Pamięć o epegegetycznym „i” usunęłaby trudność zupełnie (siedzący na wierzchowcu, (i) *to jest* na młodym osiołku).

Pomimo powyższych zjawisk, przemawiających za hellenochrześcijańskim pochodzeniem ewangelisty, judaistyczne i starotestamentalne tło Ewangelii Mateusza jest niezaprzeczalne. Już pierwsze zdania umiejscawiają Jezusa w linii genealogicznej Abrahama i Dawida, podkreślając Jego centralne miejsce w historii wybraństwa poprzez powtarzaną kilkakrotnie wzmiankę o czternastu pokoleniach (liczba wskazująca na Dawida). W dalszym ciągu historii narodzenia, wydarzenia z życia Jezusa ukazane są w nawiązaniu do historii Mojżesza, a w ten sposób Jezus ukazany jest jako zapowiedziany w Pwt 18, 15-19 oczekiwany prorok eschatologiczny. Ponadto liczne refleksyjne cytaty ze ST podkreślają ciągłość wydarzenia Jezusa z starotestamentalnymi prorocत्वami (por. 1, 22n; 2, 5n. 15. 17n. 23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4n; 26, 31; 27, 9n). Związek

<sup>48</sup> Por. prezentacje tego zagadnienia w Davies – Allison, I, 21nn; Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 196n.

<sup>49</sup> Por. Davies – Allison, I, 28; I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament* (NEB), Ergänzungsband 24, Würzburg 1998, 106.

z Izraelem zaznaczony jest ponadto w wypowiedziach Jezusa i uczniów, ograniczających działalność do granic Izraela (1, 5n. 23; 15, 24). Ów związek i zakotwiczenie w judaizm ujawnia się w znaczeniu, jakie w całej Ewangelii otrzymuje temat Prawa (por. 5, 17-18).

Obok powyższych oznak judaistycznego tła całej Ewangelii przykładowo warto wymienić liczne semityzmy w materiale własnym ewangelisty. Są to: 1) budowa genealogii zdaje się odzwierciedlać gematrię: nacisk położony na liczbę 14 wywodzi się zapewne stąd, że jest to liczba oznaczająca Dawida; 2) w 4, 5 i 2, 53 Jeruzalem nazwane jest „miastem świętym”; 3) formuła: z *wyjątkiem nierządu* (5, 32) zdaje się wskazywać na ówczesne dyskusje w judaizmie na temat możliwości rozrodu; 4) wypowiedzi 5, 23-37 odzwierciedlają debaty na temat przysięg oraz ich dopuszczalności; 5) Mt w większym niż Mk i Łk stopniu zdradza zainteresowanie ugrupowaniami faryzeuszów, saduceuszów i uczonych w Piśmie (por. 2, 4, 3, 7); 6) terminologia „wiązania – rozwiązywania” (16, 17-18; 18, 18) zdradza wyraznie judaistyczne tło; 7) właściwa pobożność ukazana jest w przeciwieństwie do zachowania się „pogan” w 4, 47 i 6, 7; 8) Mt 10, 5 i 15, 24 ogranicza działalność Jezusa do *zagubionych owiec z domu Izraela*; 9) w 24, 20 wierzącym zalecona jest modlitwa, aby ich ucieczka nie była w szabat.

Powyższe dane, nieobecne u pozostałych synoptyków, sugerują, że ostatecznym autorem Ewangelii jest judeochrześcjanin. Jeśli nawet niektóre spośród wymienionych elementów pochodzą z wcześniejszych stadiów tradycji, to jednak fakt wyboru tych akurat elementów nie jest przecież bez znaczenia. Zresztą wśród wymienionych semityzmów niektóre stanowią dodatki redakcyjne, które wprost wskazują na judeochrześcijańskie pochodzenie autora<sup>50</sup>.

Niedostateczne argumenty za poganochrześcijańskim pochodzeniem ewangelisty, a zarazem bardzo wyraźnie judaistyczny charakter całej Ewangelii pozwala wnosić, że autorem pierwszej Ewangelii jest chrześcijanin pochodzący z żydostwa. To właśnie on dokonał powiązania materiału Mateuszowego z Ewangelią Marka oraz z innymi świadectwami o Jezusie. To, co uważa się niekiedy za oznakę hellenochrześcijańskiego pochodzenia autora, z łatwością da się wyjaśnić mieszanym charakterem wspólnoty, w której ewangelista żyje i dla której pisze. Tak więc nakaz misyjny wskazuje, że ewangelista i jego wspólnota prowadzi działalność misyjną wśród pogan. Z kolei wypowiedzi 5, 17-48 wskazują, że znaczenie Prawa w chrześcijańskiej wspólnocie jest przedmiotem żywych dyskusji. Widać przy tym wyraźnie, że Ewangelista pozwala dojść do głosu obydwom

<sup>50</sup> Zobaczymy to na przykładzie wypowiedzi 24, 20. Czytamy tam: *A módlcie się, aby ucieczka wasza nie wypadła w ziemię albo w szabat*. U Marka mówi się tylko o ziemi (13, 18). Ponieważ wydaje się raczej pewne, że Mt czerpie w tym miejscu z Mka, dlatego uzupełnienie „albo w szabat” jest niewątpliwie redakcyjne. Z jakiego powodu nastąpiło takie uzupełnienie? Gdyby Mateusz był hellenochrześcjaninem piszącym dla Kościoła hellenochrześcijańskiego, wyjaśnienie byłoby trudne. Odwołanie się do tradycji ustnej, która w tym wypadku jest mało prawdopodobna, niewiele wyjaśnia. Dlaczego przywołuje ją ewangelista? Otóż najbardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest judeochrześcijański krąg odbiorców oraz judeochrześcijański autor. Por. Davies – Allison, I, 27.

stanowiskom. Z jednej strony przywołuje słowa Jezusa mówiące o wypełnieniu, a nie usunięciu Prawa, z drugiej, przedstawiając tzw. antytezy, podkreśla nie tyle kontynuację, ale całkowite zerwanie z Prawem i jego interpretacją w judaizmie.

### 3.2. Czas powstania

**Świadcstwa zewnętrzne.** Przytaczane wcześniej świadectwo Papiasza nie mówi nic o czasie powstania Ewangelii. Ponieważ jest ono pierwszym w ogóle świadectwem wymieniającym imię Mateusza ewangelisty, dlatego posiada znaczenie dla ustalenia *terminus ad quem* Ewangelii. Otóż skoro wiadomo, że dzieło Papiasza powstało ok. 135 roku<sup>51</sup> albo nawet ok. roku 100<sup>52</sup>, w takim razie Ewangelia Mateusza musiała powstać przed końcem pierwszego stulecia.

Gdyby nawet pominąć fakt znajomości Ewangelii Mateusza przez autora czwartej Ewangelii<sup>53</sup>, a także autora 1 P<sup>54</sup>, to jest bardzo prawdopodobne, że *Didache* (pierwsza połowa II w.?) wykazuje zależność od pierwszej Ewangelii. W *Did* 8 przytaczana jest modlitwa „Ojcze nasz” w dłuższej wersji Mateusza; w *Did* 1, 3nn znajduje się pewna liczba wypowiedzi Jezusa znajdujących się także u Mateusza. Ponieważ *Didache* powstała w środowisku syryjskim, dlatego związek z Mt jest zrozumiały. Z tego samego powodu zrozumiały jest także związek Ewangelii Mateusza z pismami Ignacego Antiocheńskiego (ok. 107)<sup>55</sup>. A jeśli tak, to wcześniejszy wniosek, że pierwsza Ewangelia nie mogła ujrzeć światła dziennego później niż w roku 100, jest w pełni uzasadniony.

**Świadcstwa wewnętrzne.** Jak zauważyliśmy – świadectwa zewnętrzne są w stanie wskazać *terminus ad quem* Ewangelii, tzn. koniec pierwszego stulecia (*terminus a quo* stanowi rok śmierci Jezusa, ostatniego udokumentowanego w Ewangelii wydarzenia). Świadcstwa wewnętrzne dostarczają dalszych uściśleń. Można je sformułować, jak następuje:

1) Problem synoptyczny. Jeśli Ewangelia Marka powstała przy końcu lat 60-tych lub w pierwszych latach 70-tych, jak przyjmuje zdecydowana większość uczonych, to ponieważ – zgodnie z powszechnie przyjmowanym rozwiązaniem

<sup>51</sup> Por. np. J. B. Lightfoot, *Essays on the Work entitled Supernatural Religion*, Cambridge 1889, 147-150.

<sup>52</sup> Gundry, 610-611.

<sup>53</sup> Znajomość synoptyków przez autora czwartej Ewangelii przyjmuje wielu autorów: J. Muddiman, *John's Use of Matthew*, ETB 59 (1983) 333-337; D.M. Smith, *Johannine Christianity*, Columbia 1984, 97-172 i in.

<sup>54</sup> W ten sposób Luz, I, 76. Por. np. 1 P 2, 7 z Mt 21, 42; 1 P 2, 12 z Mt 5, 16 1 P 3, 14 z Mt 5, 10; 1 P 3, 8-9 z Mt 5, 39, 44 i 1 P 4, 14 z Mt 5, 11-12.

<sup>55</sup> Zdaniem niektórych wątpliwa jest jednak znajomość Ewangelii Mateusza przez Ignacego Antiocheńskiego. C. Trevett (*Approaching Matthew from the Second Century*, JSNT 20 [1984] 59-67) po dokładnym przebadaniu 18 miejsc z listów Ignacego dochodzi do przekonania, że nie jest pewne, czy Ignacy znał Ewangelię Mateusza. Niewątpliwie zgodności pomiędzy Ewangelią a listami – jego zdaniem – nie muszą dowodzić zależności literackiej, a tylko istnienie wspólnej tradycji.



kwestii synoptycznej – Ewangelia Mateusza korzysta z Ewangelii Marka, wynika stąd, że mogła ona powstać najwcześniej na początku lat 70-tych.

2) Aluzja do wojny żydowskiej. Na początkowe lata siedemdziesiąte zdaje się wskazywać aluzja do wojny żydowskiej. W przypowieść o godach weselnych (Mt 22, 1-10; por. Łk 14, 15-24) ewangelista włącza następujące zdanie: *Na to król uniósł się gniewem. Posłał swe wojska i kazał wytracić owych zabójców, a miasto ich spalić*. Wielu komentatorów upatruje tutaj aluzję do zniszczenia Jerozolimy w roku 70<sup>56</sup>.

3) Judaistyczne tło Ewangelii. Dwukrotnie w całym NT i dwukrotnie w Ewangelii Mateusza przytoczone jest zdanie Oz 6, 6: *Miłosierdzia pragnę, nie ofiary!* (9, 13 i 12, 7). Obydwa teksty są redakcyjne. W obydwóch wypadkach Jezus stwierdza, że przywódcy Izraela nie zrozumieli tych słów proroka. Otóż zdanie to, którego rabini przed rokiem 70 nie przytaczali, stało się ważnym w nauczaniu rabbi Johanana ben Zakkai po roku 70 i zburzeniu Jerozolimy i Świątyni. Wraz z ustaniem kultu świątynnego zdanie z Ozeasa stało się szczególnie aktualne. Mogłoby to przemawiać za powstaniem Ewangelii po roku 70<sup>57</sup>. Ewangelista przypominałby w tym kontekście nauczanie Jezusa.

4) Tytuł „rabbi”. W 23, 5-10 czytamy o faryzeuszach: *Chcę, by ich pozdrawiano na rynkach i by ludzie nazywali ich Rabbi. Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie ojcem, jeden bowiem jest Ojciec wasz, ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus*. Do roku 70 tytuł rabbi był tytułem grzecznościowym. Od czasu synodu w Jamnii stał się tytułem kogoś urzędowo uprawnionego do nauczania. Hillel i Szamaj nie byli tytułowani rabbi. Użycie w 23, 8 tytułu rabbi w znaczeniu „nauczyciel” wskazuje na rozumienie tego tytułu według zaleceń Jamnii. Ponieważ synod w Jamnii miał miejsce ok. 85 roku, dlatego powstanie Ewangelii należałoby sytuować w latach osiemdziesiątych.

5) *Birkat ha-minim*. Niektórzy uczeni umiejscawiają powstanie Ewangelii Mateusza w czasie po wprowadzeniu *birkat ha-minim*, czyli błogosławieństwa przeciw chrześcijanom. Miało ono miejsce na wspomnianym synodzie w Jamnii. Występujące w Ewangelii Mateusza wzmianki o prześladowaniach świadczą o czymś więcej niż tylko sporadycznie ujawnianych niechęciach względem chrześcijan. Są to – zdaniem niektórych – surowe oficjalne wystąpienia łącznie z *birkat ha-minim*<sup>58</sup>. Inni sądzą jednak, że relacje pomiędzy synagogą a Kościołem są jeszcze dość ściśle i Kościół nie jest jeszcze zwalczany za pomocą prawodawstwa

<sup>56</sup> Zastrzeżenia do takiej interpretacji, która co prawda jest tylko prawdopodobna, zgłaszane przez niektórych autorów np. C.H. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'*, JRS 37 (1947) 47-54; E.E. Ellis, *Dating*, 487-502; Gundry, 599-609 i in., nie są w pełni przekonujące (por. Davies – Allison, I, 131-132). Większość autorów uważa, że 22, 7 odnosi się do zburzenia Jerozolimy (m.in. Gnilička, II, 520).

<sup>57</sup> Por. D. Hill, *On the Use and Meaning of Hosea VI, 6 in Matthew's Gospel*, NTS 24 (1977) 107-119.

<sup>58</sup> Np. G.D. Kilpatrick, *The Origins*.



synodu w Jamnii<sup>59</sup>. Wydaje się jednak, że nie ma wystarczających przesłanek, które mogłyby przesądzić przyjęcie rozwiązania przed lub po wprowadzeniu *birkat ha-minim*. Sprzeciw i wrogość nie była czymś niespotykanym przed rozstrzygnięciami w Jamnii, podobnie jak misja wśród Żydów nie ustała w wyniku wspomnianych rozporządzeń synodu. Można jednak przyjąć, że Ewangelia powstała mniej więcej w tym czasie, kiedy *birkat ha-minim* było formułowane. Zauważalna różnica pomiędzy charakterystyką tłumu w Ewangelii Mateusza a opisem przywódców żydowskich sugeruje, że drzwi dla misji wśród Żydów nie zostały ostatecznie zamknięte (por. 4, 18). Mateusz wydaje się w swojej relacji do Żydów reprezentować czasy przed autorem czwartej Ewangelii oraz Ignacym Antiocheńskim. To skłania do przyjęcia powstania Ewangelii pomiędzy końcowym okresem działalności Pawła (lata sześćdziesiąte) a powstaniem Ewangelii Jana (ok. 100 r.).

Podsumowując, należałoby stwierdzić, że jakkolwiek w sprawie czasu powstania Ewangelii Mateusza różnice wśród uczonych są znaczne<sup>60</sup>, najwięcej danych przemawia za wskazaniem lat osiemdziesiątych jako czasu pojawienia się Ewangelii Mateusza.

### Bibliografia

Bartnicki R., *Autorstwo Ewangelii według św. Mateusza w świetle świadectw starożytnego Kościoła i współczesnych dyskusji*, WST 10 (1997) 37-50; Ellis E.E., *Dating the New Testament*, NTS 26 (1980) 487-502; Fortuna M., *Hebrajska Ewangelia św. Mateusza ze średniowiecznego traktatu żydowskiego*, RBL 42/4 (1989) 241-249; Kurzinger J., *Die Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangelium*, BZ 4 (1960) 19-38; Luz U., *L'Évangéliste Matthieu: Un juéo-chrétien à la croisée des chemins. Reflexions sur le plan narratif du premier évangile*, w: *La mémoire et le temps*, Fs. P. Bonnard, red. D. Marguerat, Genève 1991, 77-92; Nepper Christensen P. i in., *The Authorship of „The Gospel according to Matthew”*, *A Reconsideration of the External Evidence*, NTS 14 (1967) 15-33; Powell J.E., *The Genesis of the Gospel*, JSNT 42 (1991) 3-16; Robinson J.A.T., *Redating the New Testament*, London 1976; Schenk W., *Das „Matthäusevangelium“ als Petrus-evangelium*, BZ 27 (1983) 58-80.

<sup>59</sup> Np. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BevTh 33), München (1963) 1966<sup>2</sup>.

<sup>60</sup> Przykładowo: r. 50-60 (M. Meinertz, J.A.T. Robinson; B. Reicke, R.H. Gundry); r. 60-70 (W. Michaelis, F. Godel); r. 70-80 (J. Weiss, W. Sanday, W.R. Farmer); r. 80-100 (T. Zahn, G. Bornkamm, W. Marxsen, R.E. Brown, P. Bonnard, W. Grundmann, U. Luz, E. Lohse); po r. 100 (H.J. Holtzmann, A. Loisy, H. von Soden). J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, po przebudowaniu wszystkich argumentów pro i contra opowiada się zdecydowanie za wczesną datacją. Odnosi się wrażenie, że ten problem czeka na ponowne dogłębne przebadanie (por. A. Sand, *Das Matthäus-Evangelium*, Darmstadt 1991, 15).

## 4. Miejsce powstania i odbiorcy

### 4.1. Miejsce powstania

Wielu spośród współczesnych autorów opowiada się za Antiochią Syryjską jako miejscem powstania pierwszej Ewangelii. Nie jest to jednak jedyna propozycja uczonych. Obok Antiochii wskazuje się także inne miejsca, w których Ewangelia Mateusza mogłaby się pojawić. Tak więc, chociaż w tej sprawie nie istnieje pewność, to jednak bez wątpienia jedno spośród propozycji są bardziej prawdopodobne, inne mniej. Przyjrzenie się najważniejszym propozycjom jest pożyteczne również z tego powodu, że przytaczana argumentacja pozwala dowiedzieć się czegoś więcej na temat samej Ewangelii.

**Aleksandria.** Opinia ta opiera się na przekonaniu, że Aleksandria była ważnym ośrodkiem pierwotnego Kościoła, a także na tym, że Egipt zajmuje ważne miejsce w Ewangelii (2, 13-23). Za Aleksandrią miałby także przemawiać brak zauważalnego wpływu Pawła<sup>61</sup>. W rzeczywistości jednak wiemy bardzo niewiele o początkach chrześcijaństwa w Egipcie. Przypuszczenie, że był tam silny ośrodek chrześcijaństwa, miejsce powstania Hbr, Jk, *Listu Barnaby*, a także *Drugiego Listu Klemensa* jest tylko przypuszczeniem nieposiadającym solidnych argumentów. Po prostu nie mamy pewnych wiadomości na ten temat.

**Jerozolima lub ogólnie Palestyna.** Dostrzegalne judaistyczne i palestyńskie rysy w Ewangelii Mateusza skłoniły do poszukiwania miejsca jej powstania na obszarze Palestyny, a konkretnie w Jerozolimie<sup>62</sup>. Jednym z ważniejszych argumentów za takim rozwiązaniem miałby być werset 23, 5 (charakterystyka uczonych w Piśmie i faryzeuszów: *Wszystkie swe uczynki spełniają w tym celu, żeby się ludziom pokazać. Rozszerzają swoje filakterie i wydłużają frędzle u płaszców*) oraz 24, 20 (*Kto więc przysięga na ołtarz, przysięga na niego i na wszystko, co na nim leży*). Są to wypowiedzi wskazujące jakoby na palestyński klimat, podobnie zresztą jak 5, 17-20, gdzie spotykamy się z konserwatywną postawą wobec żydowskiego Prawa. Ci, którzy opowiadają się za takim rozwiązaniem, przyjmują powstanie Ewangelii przed rokiem 70, ponieważ – co jest zrozumiałe – po roku 70 nie było warunków na rozwój ośrodka chrześcijaństwa w Jerozolimie. Innymi słowy, odrzucają teorię dwóch źródeł. To zaś stawia wyjaśnienie pod znakiem zapytania. Poza tym jeśli Ewangelia została napisana w Jerozolimie, dziwny wydaje się jej język grecki. Już raczej powinien to być język aramejski lub hebrajski. Poza tym w 22, 7 Mateusz zdaje się wspominać wydarzenia roku 70,

<sup>61</sup> Por. S.G.E. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1957.

<sup>62</sup> Np. A. Schlatter, A. Wikenhauser, W. Michaelis, W.C. Allen, J. Homerski.

a wspomnienia te nie są wspomnieniami bezpośredniego uczestnika, ponieważ wówczas byłyby one z pewnością bardziej plastyczne.

**Cezarea Nadmorska.** Jako kolejne miasto, pretendujące do godności ojczyzny Ewangelii Mateusza, wymienia się Cezareę Nadmorską<sup>63</sup>. Miasto to pozostaje w znacznej bliskości Jamnii, tymczasem ewangelista ujawnia pewne powiązania z judaizmem Jamnii. Ponadto Cezarea przynależy do Palestyny, Ewangelia natomiast zdradza niektóre palestyńskie rysy (np. semickie słowo *raka* pozostawione bez objaśnienia: por. 23, 2; 24, 20). Wreszcie był to z pewnością ważny ośrodek pierwotnego chrześcijaństwa (por. Dz 8, 40; 9, 30; 10, 1. 24 itd.), który także w późniejszym okresie mógł szczycić się wybitnymi imionami uczonych (Orygenes, Pamfilusz z Berytu, Euzebiusz), zaś w trzecim stuleciu była tam ważna szkoła chrześcijańska. Wszystkie te argumenty nie są jednak rozstrzygające, zwłaszcza że Euzebiusz nie wspomina ani słowem o związkach Ewangelii z Cezareą. Poza tym w roku 66 miały tam miejsce gwałtowne wystąpienia przeciw Żydom, zatem trudno stwierdzić, kiedy nastąpiło kolejne zasiedlenie.

**Fenicja.** Zdaniem niektórych, miejscem powstania Ewangelii jest Fenicja<sup>64</sup>. Ewangelista starannie odróżnia jezioro Galilejskie od Morza Śródziemnomorskiego (por. 8, 32; 14, 28, 29). Poza tym w opowiadaniu o niewieście kananejkiej Markowe określenie: „Syrofenicjanka” ustępuje miejsca nazwie: „Kanaejka” z okolic Tyru i Sydonu, co wskazywałoby na pewne powiązania Mateusza z terenem Fenicji. Poza tym fenickie porty: Tyr, Sydon, Beryt były wówczas greckojęzyczne, podczas gdy prowincja zachowała semicki charakter mowy. To wyjaśniałoby charakter semicki Ewangelii pomimo jej oryginalnego języka greckiego. Przeciwno takiej identyfikacji przemawia jednak fakt, że niewiele wiemy o Fenicji u końca pierwszego wieku. Jeśli były tam wspólnoty chrześcijańskie, były one z pewnością niewielkie. Tyr wymieniony jest jedynie raz w Dziejach (21, 3-7), podobnie ma się rzecz z Sydonem (27, 3), zaś Beryt nie jest wzmiankowany w NT ani razu. Poza tym czy mieszkaniec Tyru lub Sydonu zestawiałby te miasta z Sodomą (11, 22-23)?

**Edessa.** W poszukiwaniu miejsca napisania Ewangelii Mateusza zwrócono uwagę na informacje o pobycie Jezusa na wschodnim brzegu Jordanu (4, 25; 19, 1). Pojawiają się nawet bardziej dokładne wskazania, a mianowicie Edessa<sup>65</sup>. Przypuszcza się zatem, że jeśli Ewangelia była doskonale znana w Antiochii, to działo się tak ze względu jej bliskość względem miejsca powstania, czyli Edessy. Dalsze jednak argumenty są mało przekonujące. Trudno bowiem znaleźć uzasadnienie dla twierdzenia o zakładaniu tam Kościoła przez Piotra, podobnie jak o związkach magów (Mt 2) z zoroastrianizmem i mitraizmem, a także o związkach Ewangelii z buddyzmem (pięć przykazań buddyzmu: 5, 21-48?!). Spora

<sup>63</sup> Por. B.I. Viviano, *Where Was the Gospel*, 533-546.

<sup>64</sup> G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1959, 130-134.

<sup>65</sup> R.E. Osborne, *The Provenance*, 220-235.



także trudnością tej teorii jest fakt oryginalnego języka greckiego dla Ewangelii Mateusza. Można bowiem byłoby oczekiwać, że Ewangelia w Edessie zostanie napisana w języku aramejskim.

**Antiochia Syryjska.** Jest to najbardziej prawdopodobna i najczęściej powtarzana opinia. Za takim rozwiązaniem przemawia szereg argumentów: 1) sugestia Papiasza i Ireneusza o palestyńskim pochodzeniu nie może być przyjęta z wymienionych wcześniej powodów. Wypowiedzi te wskazują jednak, że Ewangelia nie powstała ani w Rzymie (Ireneusz), ani w Azji Mniejszej (Papiasz), ale gdzieś na Wschodzie; 2) pierwsze miejsce Piotra w Ewangelii dobrze harmonizuje z faktycznym miejscem, jakie Piotr zajmował w Antiochii (por. Ga 2, 11). Tradycja chrześcijańska głosi, że był on tam pierwszym biskupem; 3) Antiochia była dużym ośrodkiem żydowskim, a równocześnie ośrodkiem najwcześniejszym misji chrześcijańskiej wśród pogan. Taka właśnie atmosfera daje się odczuć w Ewangelii, gdzie widać z jednej strony judaistyczne tło, a z drugiej tendencje do misji wśród pogan; 4) jedynie w Antiochii i Damaszku stater był równoważny dwom dydrachmom: 17, 24-27); 5) Ewangelia Mateusza po raz pierwszy poświadczona jest w listach Ignacego, biskupa Antiochii w początkowych latach II w. (por. *Eph.* 19, 1-3 z Mt 2; *Smyrn.* 1, 1 z Mt 3, 15; także *Pol.* 2, 2 z Mt 10, 16). Kiedy zaś Ignacy posługuje się słowem „Ewangelia”, ma najprawdopodobniej na uwadze Ewangelię Mateusza (*Philad.* 5, 1-2; 8, 2).

Podsumowując: jakkolwiek w sprawie miejsca powstania Ewangelii Mateusza nie ma oczywistości, to jednak istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że ojczyzną Ewangelii jest Antiochia Syryjska. Takie jest – jak już wspomniano – przekonanie większości uczonych<sup>66</sup>.

## 4.2. Adresaci pierwszej Ewangelii – Kościół Mateuszowy

Kim była wspólnota Mateuszowego Kościoła? Czy jesteśmy w stanie powiedzieć coś więcej na temat wspólnoty, w której powstała pierwsza Ewangelia, na temat jej życia religijnego, składu społecznego itp.? Słusznie bowiem zakładać wolno, że opracowanie materiału tradycji dokonywało się w spojrzeniu na sytuację i aktualne potrzeby wiernych<sup>67</sup>.

Z wielu oznak możemy wnosić, że wspólnota Mateuszowego Kościoła składała się w przeważającej części z judeochrześcijan. Uwidacznia się to w kluczowych dla Ewangelii pojęciach, mających judaistyczne zabarwienie. Tak więc

<sup>66</sup> M.in. J. Weiss, B.H. Streeter, R.E. Brown, R.H. Gundry, J. Zumstein.

<sup>67</sup> Wspólnota Mateusza nie jawi się nam tak otwarcie, jak np. Kościół koryncki z czasów Apostoła Pawła. Tym niemniej słusznie można się domyślać, że na ukształtowanie się pierwszej Ewangelii, na jej tradycje i redakcję miała wpływ sytuacja wspólnoty, w której żył i dla której tworzył ewangelista. Na tej podstawie można i trzeba wyprowadzać wnioski, pamiętając oczywiście, że nie wychodzą one najczęściej poza granice przypuszczenia (por. Gnilka, II, 530n).



postępowanie uczniów Jezusa zgodne z wolą Bożą określane jest terminem *sprawiedliwość* (*dikaioσύνη*: 5, 20; 6, 1). A znowu najczęstszym określeniem na oznaczenie Bożego panowania jest *królestwo niebios* – w przeciwieństwie do Marka i Łukasza, którzy tę samą rzeczywistość nazywają: „królestwo Boże”. Bóg często nazywany jest *Ojciec wasz niebieski*, uczniowie zaś – *synami Bożymi* (5, 45) albo *synami królestwa* (13, 38). Jest to wyraźnie judaistyczna frazeologia<sup>68</sup>.

Także obraz Jezusa w Ewangelii posiada koloryt judaistyczny. Jezus jest *synem Abrahama*, w którym całe dzieje Izraela znajdują swą kulminację (1, 1-17). Jest *Mesjaszem* (1, 1. 16. 17. 18), posłanym przede wszystkim do *owiec zagubionych z domu Izraela* (15, 24). Jezus jest *synem Dawida*, *Pasterzem*, *Synem Bożym*, *Emmanuel*, w którym Bóg wypełnia swe starotestamentalne obietnice.

Ów judaistyczny koloryt znamionuje także całą działalność Jezusa. Ewangelista ukazuje Go niemal wyłącznie w granicach Izraela (por. 15, 24; 10, 6). Z wyjątkiem podróży do Jerozolimy (19, 1), terenem działalności Jezusa jest Galilea (4, 12. 18. 23), zwłaszcza okolice Kafarnaum (np. rozdz. 8 – 9). To właśnie z Galilei wieści rozchodziły się aż po Syrię (4, 24) i właśnie do Galilei przychodziły tłumy z Dekapolu, z Jerozolimy i Zajordania, aby Go słuchać (4, 25). Kiedy Jezus opuszcza Galileę, to tylko na krótki czas (np. 3, 13 – 4, 13; 8, 23 – 9, 1; 16, 13-20). Ewangelia Mateusza jest jedyną, w której występują słowa Jezusa ograniczające obszar działalności misyjnej do Izraela. Według 10, 5-6, kiedy Jezus wysła Dwunastu, wydaje polecenie: *Nie idźcie drogą pogan i nie wchodźcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do zagubionych owiec z domu Izraela*. Na innym miejscu wobec niewiasty pogańskiej Jezus stwierdza, że został posłany do owiec z domu Izraela (15, 24)<sup>69</sup>.

Obok niezaprzeczalnych judaistycznych rysów pierwszej Ewangelii, wskazujących na judaistyczne rysy wspólnoty Mateuszowej, pojawiają się także wyraźnie oznaki obecności w niej poganochrześcijań<sup>70</sup>. Widać to już w genealogii Jezusa, w której występują imiona pogańskie (Rut i Rahab – 1, 5). W rozdziale 2 „mędrcy ze Wschodu” ukazani są jako ci, którzy oddają hold Jezusowi i ofiarują dary (ww. 2. 11). Wystąpienie Jezusa w *Galilei pogan* na początku działalności Jezusa zapowiada popaschalny powrót uczniów do Galilei, skąd – zgodnie z nakazem Jezusa zmartwychwstałego – mają wyruszyć z posłaniem do narodów (4, 12. 15; 28, 7. 16-20; por. także 10, 18). Do setnika rzymskiego Jezus zwraca się

<sup>68</sup> Liczne nawiązania do języka Septuaginty z jego judaistycznym kolorytem, teologia Mateusza, rozumienie Prawa, jak wreszcie powoływanie się na Stary Testament – wszystko to sugeruje judeochrześcijańskie środowisko Ewangelii. Zob. Luz, I, 63; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (SANT 10), München 1964<sup>1</sup>, 215; H. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi* (NTA 10), Münster 1984<sup>1</sup>, 200; J.P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5, 17-48* (AnBib 71), Rom 1976, 14-21.

<sup>69</sup> Warto zaznaczyć, że wypowiedź ta doskonale czyni zadość kryterium nieciągłości, ponieważ w czasach ewangelisty misja wśród pogan była fikcją. Stąd uczeni chętnie wskazują na autentyczność tej wypowiedzi.

<sup>70</sup> Koloryt judeochrześcijański nie oznacza, że Mateusz i jego wspólnota mieliby pozostawać w harmonijnej łączności z judaizmem swego czasu. W tej kwestii wspólnota Mateuszowa zdaje się znajdować się w obliczu przełomu i ważnego zwrotu (Luz, I, 66; por. także S. Brown, *The Matthean Community*, 193-221).

w słowach: *Zaprawdę powiadam wam, u nikogo w Izraelu nie znalazłem takiej wiary... oraz: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądną z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim...* (8, 5-13). Stwierdzenia w rodzaju: *rolą jest świat* (13, 38), opowiadanie o niewieście kananejskiej (15, 21-28), przypowieść o godach (22, 1-10), a zwłaszcza słowa Jezusa: *Ewangelia o królestwie będzie głoszona całemu światu na świadectwo wszystkim narodom...* (24, 14), a także nakaz misyjny: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (28, 19) wskazują, że wspólnota Mateuszowa rozpoczęła już misję wśród pogan i że chrześcijan z pogaństwa jest coraz więcej w jej szeregach.

W kontekście wypowiedzi z jednej strony partykularystycznych, ale także uniwersalistycznych, często stawia się pytanie, czy wspólnota Mateuszowa zachowuje jeszcze więzy z judaizmem, czy zostały już one zerwane? Przyjmuje się na ogół, że więzy te uległy zerwaniu na synodzie w Jamnii (r. 85). Wtedy bowiem dołączono do modlitw synagogałnych (*Š'moneh 'ešrēh*) złorzeczenie skierowane przeciwko chrześcijanom (*birkat ha-minim*). Spora grupa uczonych przyjmuje, że kiedy Mateusz pisał swoją Ewangelię, łączność z synagogą była już zerwana, czego wyrazem są występujące w Ewangelii oznaki wrogości względem judaizmu<sup>71</sup>. Istniejące projudaistyczne elementy tłumaczono wtedy pozostałościami wcześniejszej tradycji i tendencji, które nie zostały zasymilowane przez nowy punkt widzenia. Inni wyrażają przekonanie, że Mateusz odzwierciedla sytuację poprzedzającą oddzielenie Kościoła od synagogi<sup>72</sup>. Zwracają uwagę, że wg Mateusza misja wśród Żydów trwa nadal, Jezus jest rozumiany jako zapowiedziany Mesjasz. Pojawiają się pozytywne wzmianki na temat faryzeuszów (23, 2), wezwanie do płacenia podatku świątynnego dla uniknięcia zgorszenia (17, 24-27).

Obydwa te stanowiska rozporządzają argumentami, ale też obydwie spotykają się z trudnościami. Przyjmując bowiem ostrą linię podziału, jedni muszą wyjaśnić istnienie tendencji antyjudaeistycznych, drudzy na odwrót – zobowiązani są wytłumaczyć tendencje projudaistyczne. Odnosi się jednak wrażenie, że obydwie te stanowiska dadzą się w pewien sposób pogodzić. Nie wydaje się bowiem słuszne utrzymywać, że nie było przypadków wyłączeń z synagogi przed synodem w Jamnii ani też, że po synodzie w Jamnii misja wśród Żydów ustała. Judeochrześcijanie spotykali nadal swych rodaków i dyskusje z pewnością były kontynuowane. Wydaje się zatem, że rok 85 (lub 90) nie powinien być traktowany jako radykalna cezura. Nie ma żadnego powodu, by sądzić, że zjawiska, które część uczonych przypisała okresowi po 85 roku, nie mogły zaistnieć wcześniej. Uniwersalizm oraz wypowiedzi o przeniesieniu królestwa i inne surowe wypowiedzi na temat Izraela mogły pojawić się wcześniej. Jezus mógł mówić

<sup>71</sup> Już B.W. Bacon, *The „Five Books”*, 56nn rozumiał Ewangelię jako antyjudaeistyczne pismo polemiczne. J.W. Parkes natomiast (*The Conflict Between the Church and the Synagogue*, London 1934, 43) wskazywał na apologetyczny, nie zaś polemiczny charakter Ewangelii.

<sup>72</sup> Bornkamm, Barth, Hummel, Davies, Brown.

o przyszłej misji wśród pogan, przewidując ich nawrócenie i zapowiadając przeniesienie królestwa.

Pod względem społeczno-ekonomicznym złożona zarówno z judeochrześcijan, ale i poganochrześcijan, Mateuszowa wspólnota żyje – jak się wydaje – w otoczeniu miejskim i jest w miarę zamożna. W porównaniu z Markiem, u którego słowo *miasto* (*polis*) pojawia się osiem razy, natomiast słowo *wieś* (*komē*) – siedem, u Mateusza słowo *wieś* występuje cztery razy, natomiast słowo *miasto* dwadzieścia sześć razy. Bardzo możliwe zatem, że Kościół Mateusza jest Kościołem w mieście. Obok lokalizacji miejskiej wspólnotę Mateusza znamionuje także jej względna zamożność. W Ewangelii Mateusza Jezus mówi: *Błogosławieni ubodzy w duchu...* (5, 3)<sup>73</sup>, natomiast u Łukasza czytamy jedynie: „Błogosławieni ubodzy...”. W mowie misyjnej u Marka Jezus zakazuje uczniom brać pieniędzy (dosłownie: drobnego pieniążka: 6, 8). U Mateusza uczniowie otrzymują polecenie, aby nie zabierali w drogę *ani złota, ani srebra, ani miedzi do swych trzósów* (10, 9). U Łukasza Jezus opowiada przypowieść o „minach” (19, 11-27), u Mateusza ta sama przypowieść wymienia „talenty” (25, 14-30)<sup>74</sup>. U Marka (15, 43) i Łukasza (23, 50-51) Józef z Arymatei był członkiem Sanhedrynu, wyczekującym królestwa Bożego, u Mateusza jest *bogatym człowiekiem*, który był uczniem Jezusa (27, 57). Znamienne, że w Ewangelii Mateusza sporo jest wzmianek o pieniądzach większej wartości; pieniądze takie jak: srebrnik, złoty i talent pojawiają się w pierwszej Ewangelii dwadzieścia osiem razy, u Marka natomiast srebrnik wymieniony jest tylko jeden raz, u Łukasza – cztery. Z tych i innych jeszcze obserwacji można wnosić, że w Mateuszowa wspólnota należała raczej do zamożnych.

Z punktu widzenia religijnego powołani we chrzcie do pójścia za Jezusem chrześcijanie wspólnoty Mateuszowej uważają siebie za *dzieci Boże* (5, 9, 45; 13, 38), za braci Jezusa i braci siebie nawzajem (12, 49-50; 18, 35; 23, 8; 25, 40; 28, 10). Jako dzieci Boże uznają całkowitą swoją zależność od Ojca w niebie (18, 3, 6, 10). Jako bracia Jezusa i siebie nawzajem są równocześnie sługami jedni drugich (20, 25-28). Jako ci, którzy poszli za Jezusem, są Jego uczniami (8, 23) biorącymi na siebie Jego jarzmo i uczącymi się od Niego (11, 29; por. także 10, 24-25). Wspólnota opisana jest zatem jako braterska wspólnota dzieci Bożych i uczniów Jezusa.

Wewnątrz owej braterskiej wspólnoty braci wyróżnić można trzy grupy. Jedną z nich są „prorocy”. W 23, 34 czytamy: *Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie, innych będziecie*

<sup>73</sup> Warto w tym miejscu wspomnieć, że wyrażenie: „ubodzy duchem”, pojawia się także w niektórych rękopisach qumrańskich (Mt 5, 3; por. IQH 14, 3; IQM 14, 7). Także temat upomnienia braterskiego pojawia się na tych miejscach (18, 15-17; por. CD 9, 2-8; IQS 5, 24-6, 1). Ponadto stanowisko szostej antytezy, głoszącej miłość nieprzyjaciół, zdaje się być polemiką z Qumran, gdzie obowiązywało przykazanie nienawiści wroga (por. np. IQS 2, 4nn. 11nn: 9, 21n). Mogłoby to świadczyć dodatkowo o związkach Ewangelii Mateusza z Palestyną (por. J. Gnika, *Die Kirche des Matthäus*, 45nn).

<sup>74</sup> Talent = 50 min.



biczować w swoich synagogach... A znowu w 10, 41: *Kto przyjmuje proroka jako proroka nagrodę proroka otrzyma*. Jezus, jako uosobiona Mądrość, zapowiada wysłanie proroków (obok mędrców i uczonych) i równocześnie zapowiada ich przesładowanie. Wypowiedź druga ukazuje owych proroków jako wędrownych misjonarzy i przyobiecuje nagrodę dla tych, którzy ich przyjmą<sup>75</sup>. Obydwie wypowiedzi mówią zatem, że Jezus posyła proroków. Są nimi tacy, którzy idąc za przykładem Jezusa oddają się głoszeniu królestwa Żydom (por. 10, 41 i 10, 6, 17, 23; 23, 34 i 23, 29a), ale i poganom (por. 10, 41 i 10, 18; 24, 14; 26, 13; 28, 19). Są jednak i tacy, których ewangelista opisuje jako *wilki w owczej skórce* (7, 15). Ewangelista, przywołując słowa Jezusa, nazywa ich dopuszczającymi się nieprawości (7, 23).

W 10, 41 obok proroków wymienieni są „sprawiedliwi”. Określenie jest typowe dla judaizmu<sup>76</sup>, a u Mateusza pojawia się jako określenie postaci starotestamentalnych (13, 17; 23, 29). Z kolei 13, 43-49; 25, 37-46 sugeruje, że wszyscy uczniowie Jezusa przynależą do grupy sprawiedliwych. Wydaje się, że w judaizmie współczesnym Jezusowi pojęcie „sprawiedliwy” wiązało się głównie z ideą posłuszeństwa Prawu<sup>77</sup>. Fakt, że w środowiskach chrześcijańskich Jakub, brat Pański, nazwany był „Jakubem Sprawiedliwym”, może wskazywać, że w otoczeniu judeochrześcijańskim imię sprawiedliwego przysługiwało uczniowi, który wyróżniał się w sposób szczególnie gorliwością w spełnianiu przykazań Bożych. Jest więc możliwe, że Mateusz nadaje określenie „sprawiedliwy” tym członkom wspólnoty, których życie stanowi wzór wypełniania przykazań.

Kolejną grupą wewnątrz wspólnoty są „nauczyciele”. W wypowiedzi 23, 34 obok proroków wymienieni są także „mędrcy i uczeni”<sup>78</sup>. Także w 13, 51-52 mowa jest o uczonym, który stał się uczniem królestwa niebieskiego: *Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy stare i nowe*. Cechą charakterystyczną uczzonego jest to, że czerpie ze swego skarbcza rzeczy nowe i stare<sup>79</sup>. Chrześcijański uczony zwraca się z pouczeniem do aktualnie istniejącej wspólnoty, przekazując jej sens nauczania Jezusowego (czyli rzeczy nowe), nie zapominając przy tym o działaniu Boga w ST (rzeczy stare).

Wzmiankę o chrześcijańskich uczonych odnajdujemy także w 23, 8-10: *Otoż wy nie pozwalajcie nazywać się: rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem, jeden jest bowiem Ojciec wasz, Ten w niebie. Nie chcecie również, aby nazywano was mistrzami,*

<sup>75</sup> Zob. D. Lüthmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969, 111.

<sup>76</sup> Zob. ThW II, 188, 18n; E. Schweizer, A. Diez Macho, *La Chiesa primitiva* (SiBi 51), Brescia 1980, 47.

<sup>77</sup> Por. J. Dupont, *Les Beattitudes*, t. 3, Paris 1973, 364n.

<sup>78</sup> Od Syr 19, 20 i 21, 11 mędrcy praktycznie utożsamiani są z uczonymi. Zob. E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità* (SiBi 81), Brescia 1987, 181. Zob. także ThW VIII, 505, 38nn.

<sup>79</sup> W 5, 19 uczony – jak się wydaje – pragnie zostać uczniem, jeśli już nim nie jest. Zob. R. Walker, *Die Hells-geschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967, 27n.



*bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus. Rabbi i ojciec są tytułami odnoszonymi do uczonych. Podobne znaczenie ma słowo: mistrz. Słowa Jezusa wskazują na istnienie uczonych we wspólnocie chrześcijańskiej. Nie jest to odrzucenie posługi uczonego jako takiej, ale krytyka dewiacji polegającej na wynoszeniu się jednych ponad drugich. To właśnie miało miejsce w Izraelu w przeszłości i Mateusz przekazuje te słowa jako ostrzeżenie i napomnienie skierowane do Kościoła.*

Dodajmy jeszcze, że bardzo charakterystyczne dla określenia członka wspólnoty kościelnej u Mateusza jest wyrażenie: „mały”. Pojawia się np. w 10, 42 (*Kto poda kubek zimnej wody do picia jednemu z tych małych dlatego, że jest uczniem, zaprawdę powiadam wam, nie utraci swojej nagrody*) i oznacza tyle samo, co „uczeń”<sup>80</sup>. Mateusz posługuje się tym wyrażeniem trzykrotnie w rozdziale stanowiącym tzw. „konstytucję wspólnoty” (18, 6. 10. 14). Rozpoczyna się ona pytaniem uczniów, kto jest największym w królestwie niebieskim (18, 1). Pytanie nie dotyczy zatem wielkości ziemskiej, ale wielkości w oczach Boga. Jezus odpowiada, że wielkim w królestwie jest ten, kto potrafi stać się małym. Tylko ten, kto jest „mały”, jest wielki wobec Boga. Nikt nie powinien wynosić się nad drugiego.

Podsumowując, Kościół Mateusza jawi się jako wspólnota o dość wyraźnej strukturze. Są w nim chrześcijanie pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. Jest to Kościół „miejski”, w miarę zamożny, żyjący najprawdopodobniej w Antiochii Syryjskiej lub w jej okolicach. Atmosfera, w jakiej żyje, jest atmosferą napięcia i pewnego konfliktu od zewnątrz i wewnątrz. Od zewnątrz Kościół spotyka się ze sprzeciwem i prześladowaniem pogan, a zwłaszcza Żydów. Od wewnątrz jest niepokojony ze strony fałszywych proroków. Wspólnota ta pojmuje siebie jako braterską wspólnotę dzieci (synów) Bożych i braci Jezusa. Wśród nich są „prorocy”, czyli wędrowni głosiciele królestwa do Żydów i do pogan, są „sprawiedliwi” i „nauczyciele”.

## Bibliografia

- Ascough R.S., *Matthew and Community Formation*, w: *The Gospel of Matthew in Current Study*, red. D.E. Aune, Grand Rapids 2001, 96-126; Brown S., *The Matthean Community and the Gentile Mission*, NovT 22 (1980) 193-221; Cuvillier E., *Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses a l'épreuve du texte*, Bib 78/4 (1997) 345-364; Gnlika J., *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran*, BZ (1963) 43-63; Hare D.R.A., *How Jewish is the Gospel of Matthew?*, CBQ 62/2 (2000) 264-277; Osborne R.E., *The Provenance of Matthew's Gospel*, SR 3 (1973) 220-235; Parkes J.W., *The Conflict Between the Church and the Synagogue*, London 1934; Senior D., *Between Two Worlds. Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel*, CBQ 61/1 (1999) 1-23; Sim D.C., *The social setting of the Matthean community: New paths for an old journey*, HTS 57/1-2 (2001) 268-280; Viviano B.T., *When? Was the Gospel According to Matthew Written?*, CBQ 41 (1979) 533-546.

<sup>80</sup> Określenie to nie jest wprowadzone przez Mateusza, ale istniało już wcześniej.

## 5. Charakterystyka literacka

### 5.1. Niektóre specyficzne właściwości literackie pierwszej Ewangelii

Pierwsza Ewangelia jest syntezą, dokonaną w oparciu o dwa wcześniej powstałe teksty: Ewangelię Marka oraz dokument Q. Ewangelia Marka stanowi dla Mateusza kanwę narracyjną, w którą włączony jest materiał dyskursywny Q. Mateusz korzysta z powyższych głównych źródeł Marka i Q, odpowiednio modyfikując układ materiału, wywierając własne indywidualne piętno na języku i stylu dzieła<sup>81</sup>. Ten indywidualny charakter Mateuszowej Ewangelii nadają między innymi następujące elementy:

**Semityzmy.** Podobnie jak Mk i Łk, Ewangelia Mateusza zawiera sporo semityzmów zarówno w słownictwie, jak i w konstrukcjach syntaktycznych. Semityzmy te wywodzą się z otrzymanych tradycji (Mk, Q, M), naśladowania LXX, przekładu hebrajskiego tekstu ST, a wreszcie z semickiej mentalności autorów owych tradycji. Ponieważ ewangelista najprawdopodobniej znał język hebrajski i aramejski, dlatego w konkretnym wypadku trudno ustalić pochodzenie semickiego wyrażenia lub konstrukcji. Kiedy np. ewangelista podaje, że *Mędrcy uradowali się radością wielką* (2, 10), powstaje pytanie, czy jest to umyślne naśladowanie LXX, czy też świadectwo zakotwiczenia autora w semickim sposobie wypowiadania się. Wiele Mateuszowych semityzmów pojawia się także w LXX – nie można zatem wykluczyć umyślnego z jego strony naśladowania, jakkolwiek wiele z nich pochodzi zapewne ze źródeł. Istnieją także semityzmy niewystępujące w LXX, które należałoby przypisać znajomości języka hebrajskiego albo aramejskiego u ewangelisty.

Jakkolwiek język grecki Mateusza jest doskonalszy niż Marka, to jednak nie oznacza to, że zawiera mniej semityzmów. Semityzmy te nie mogą być pojmowane wyłącznie jako umyślna ornamentacja lub septuagintyzacja. Przeciwnie, odzwierciedlają one najprawdopodobniej własny styl i myśl ewangelisty<sup>82</sup>.

**Upodobanie do liczb.** Już na samym początku Ewangelii mamy do czynienia z wyliczaniem: *Tak więc od Abrahama do Dawida pokoleń czternaście, od Dawida do przesiedlenia babilońskiego pokoleń czternaście i od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa czternaście pokoleń* (1, 17). Tego rodzaju zabieg jest typowy dla

<sup>81</sup> Jakkolwiek Mateusz posługuje się Ewangelią Marka jako kanwą narracyjną, to jednak zauważalna jest różnica w pierwszej części (5, 1 – 13, 52), w której zmiany uporządkowania Markowego (1, 21 – 5, 43) są znaczne, w przeciwnym razie do porządku części drugiej (począwszy od Mt 13, 53; Mk 6, 1), który wiernie odpowiada układowi poprzednika.

<sup>82</sup> M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974, 116-121; Davies – Allison, I, 85.

judaizmu, natomiast obcy retoryce klasycznej<sup>83</sup>. Tak więc liczba „trzy” posiada szczególne znaczenie. Istnieją trzy grupy w genealogii (1, 12-17), trzy ukazania się aniołów (1, 18 – 2, 23), trzy kuszenia (4, 1-11), trzy dobre uczynki (6, 1-18), trzy zbiory cudów obejmujące trzy cuda każdy (rozdz. 8 – 9), trzy modlitwy (26, 39-44), trzy zapierania się Jezusa ze strony Piotra (26, 69-75). Do ważnych liczb należy także „siedem”. Spotykamy zatem siedem złorzeczeń (23, 13-32), siedem prośb Modlitwy Pańskiej (6, 9-13), siedem przypowieści (13, 1-50), siedem demonów (12, 45), należy przebaczyć siedemdziesiąt siedem razy (18, 22). Często pojawia się także liczba „dwa”: dwóch opętanych (8, 28), dwóch niewidomych (20, 29-34), dwóch fałszywych świadków (26, 60). Mateusz zachowuje także liczbę dwa w przekazach pochodzących z Mk albo z Q (np. dwóch braci: 4, 18-20 z Marka; dwóch panów: 6, 24 z Q itp.).

**Chiazm.** Nawet jeśli nie przyjmuje się struktury chiasmicznej w całej Ewangelii, to z pewnością pojawia się ona w mniejszych fragmentach<sup>84</sup>. Przykładem jest Kazanie na Górze, w którego centrum znajduje się Modlitwa Pańska. Mniejsze struktury chiasmiczne zauważyć można w 9, 1b-8; 13, 13-18 albo 18, 10-14. Jest to znana także w ST technika budowania wypowiedzi. W literaturze greckiej chiazm pojawia się we wcześniejszym okresie.

**Inkluzje.** Powtórzenie kluczowych słów sprawia, że w danym tekście odnajdujemy wiele inkluzji. Nie każda jednak inkluzja jest zamierzona przez autora. W Ewangelii Mateusza najbardziej wyraźną i ważną inkluzją jest powtórzenie tytułu „Emmanuel” (1, 24n i 28, 20), albo formuła: *Io obchodził Jezus wszystkie miasta i wioski, nauczając w ich synagogach i głosząc Ewangelię o królestwie, i uzdrowiał wszelką chorobę i wszelką słabość* (4, 23 – 5, 2 por. 9, 35). Inkluzje takie są sposobem uwypuklenia tematów.

**Paralelizm.** Kiedy porównamy Mateuszowe wypowiedzi Jezusa z tymi u Marka i Łukasza, okazuje się, że w pierwszej Ewangelii wypowiedzi Jezusa nierzadko ujawniają doskonalszy stopień paralelizmu. Jest to prawdopodobnie wpływ poezji semickiej (por. Mt 5, 39-40 z Łk 6, 29; Mt 6, 22-23 z Łk 11, 34-36; Mt 18, 8-9 z Mk 9, 43-47). Można byłoby przypuszczać, że skoro Mateusz zawiera więcej paralelizmów, to być może jest wcześniejszy od Łukasza i Marka i lepiej odzwierciedla nauczanie Jezusa. Tutaj jednak należałoby najpierw ustalić, czy paralelizm taki nie jest właściwością redakcyjną Mateusza. Otóż po porównaniu odpowiednich fragmentów pomiędzy Markiem a Mateuszem (np. Mt 4, 18-22 z Mk 1, 16-20) dostrzegamy powyższy paralelizm u Mateusza, jakkolwiek pierwszeństwo Marka jest oczywiste. Wynika stąd, że paralelizm jest charakterystyczną cechą pierwszego ewangelisty.

<sup>83</sup> J.C. Hawkins, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford 1909, 163-167; M.J. Lagrange, *Evangelie selon saint Matthieu*, Paris 1948<sup>2</sup>, LXXXIV – LXXXVI.

<sup>84</sup> Przykłady bardziej lub mniej prawdopodobnych chiazmów podaje P. Gächter, *Die literarische Kunst*, 26-44.

*Redakcyjne rozszerzenia i dodatki do tradycji logiów.* Ewangelista Mateusz może być nazwany „redaktorem konserwatywnym” z tego powodu, że spora część dzieła pochodzi z tradycji. Mimo zależności od źródeł, Mateusz jest zarazem autorem kreatywnym. Nie tylko na nowo porządkuje materiał znaleziony u Marka i rozkłada materiał Q według uznania, ale także poszerza logia Pańskie. Wprawdzie byłoby rzeczą trudną rozstrzygnąć, co pochodzi od M, co zaś od ewangelisty, jednakże niektóre uzupełnienia pochodzą najprawdopodobniej z tej drugiej kategorii. Są to m.in. 5, 10: *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości*; 5, 13: *Wy jesteście solą ziemi*; 5, 14: *Wy jesteście światłością świata* i inne<sup>85</sup>.

Podsumowując charakterystyczne cechy literackie Ewangelii Mateusza, podkreślić należy trzy kwestie. Po pierwsze: wymienione wyżej charakterystyczne cechy występują w całym dziele. Wynika stąd, że całość sporządzała jedna ręka. Po wtóre: takie zabiegi, jak zapowiedzi, powtórzenia, inkluzje wskazują na jedność Ewangelii. Początek dzieła pozostaje w związku z zakończeniem, niektóre teologiczne tematy powtarzają się trwale. Po trzecie: charakterystyka literacka – zwłaszcza inkluzje, powtórzenia, liczne semityzmy, septuaginizmy – wskazują na autora pochodzącego ze środowiska judeochrześcijańskiego.

## 5.2. Gatunek literacki

Pierwszą czynnością przy objaśnianiu każdego pisma, starożytnego lub nowożytnego, jest ustalenie jego gatunku literackiego. Czytelnik czyni to zazwyczaj instynktownie, porównując otrzymane pismo z innymi dobrze już znanymi. Oczywiście dokładniejsze zaznajomienie się z dokumentem może wprowadzić większą lub mniejszą modyfikację w przyjętą opinię na temat gatunku danego dzieła, a w konsekwencji modyfikację całego procesu interpretacji. Rozpoznanie gatunku literackiego dzieła łączy się bowiem bardzo ściśle z jego interpretacją.

Gatunek nie jest bynajmniej jakąś gotową, niezmienną i sztywną formą dla użytku autora i czytelnika. Przeciwnie, autorzy zazwyczaj adaptują i modyfikują gatunek, który jest znany czytelnikowi. Gdyby autor wymyślił jakiś zupełnie nowy i nieznaną gatunek, komunikacja z czytelnikiem byłaby utrudniona albo w ogóle nie mogłaby się udać. Po tych wstępnych uwagach zapytajmy, jaki jest gatunek literacki Ewangelii Mateusza<sup>86</sup>? Jak należy rozumieć dzieło pierwszego ewangelisty?

<sup>85</sup> Por. Davies – Allison, I, 95n. Warto jeszcze dodać, że Mateusz stosuje w większym stopniu, niż czynią to Mk albo Q, komentarz autorski. Wymienić tu należy tytuł (1, 1), formułę cytowania oraz szereg uwag wyjaśniających (np. 1, 23b, 7, 29; 9, 6; 12, 8; 13, 34; 22, 33; 24, 15; 27, 8, 15-16, 33, 46; 28, 15).

<sup>86</sup> Znaczną inspirację dla powyższego omawiania kwestii gatunku zaczerpnięto z artykułu G.N. Stantonu, *Matthew, βίβλος, εὐαγγέλιον or βίος?*, w: *The Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. van Segbroeck, Leuven 1992.



*Nazwa: ewangelia.* Według powszechnego przekonania, w najwcześniejszym okresie chrześcijaństwa wyrażenie „ewangelia” oznaczało ustne głoszenie znaczenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa (nie zaś spisanych słów i czynów Jezusa). Wiadomo także, że w drugiej połowie II wieku „ewangelia” oznaczała już księgę Ewangelii – zapisane słowa i czyny Jezusa. Powstaje pytanie, kto wprowadził takie rozumienie słowa „ewangelia”?

Okolo 100 roku Marcjon nazywał swoją wersję Łukasza „ewangelią”<sup>87</sup>. Nie wydaje się jednak, aby to Marcjon był pierwszym, który takie określenie odniósł do zapisanych słów i czynów Jezusa. Nie wydaje się tak przede wszystkim dlatego, że od samego początku pisma te musiały krążyć wraz z imieniem autora. Trudno jednak przyjąć, aby w użyciu były imiona autorów bez podania tytułów dzieł. Ale jaki mógł to być tytuł, jeśli nie „ewangelia”?

Jeśli nie Marcjon był tym pierwszym, który odniósł wyrażenie „ewangelia” do zapisanych dzieł Jezusa, to czy nie był nim Marek kilkadziesiąt lat wcześniej? Otoż Marek posługuje się tym słowem siedem razy: 1, 1. 14. 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9. Dla Marka „ewangelia” to głoszone orędzie o Jezusie Chrystusie. Jest to rozumienie bliskie Pawłowemu, jakkolwiek Marek określeniem „ewangelia” obejmuje także wydarzenia z życia Jezusa. Takie znaczenie terminu „ewangelia” odnajdujemy w Mk 1, 1. U Marka jednak wyrażenie „ewangelia” odnosi się do „głoszenia”, nie zaś zapisanego głoszenia.

Wolno sądzić, że krok dalej uczynił ewangelista Mateusz<sup>88</sup>. Mateusz pomija Markowe użycie „ewangelia” w pięciu miejscach (Mk 1, 1. 14. 15; 8, 35; 10, 29). W dwóch innych miejscach rozszerza znaczenie słowa (Mk 13, 10; 14, 9). Ponieważ spośród siedmiu Mateusz zatrzymuje zaledwie dwa użycia oraz dodaje kolejne dwa, wolno sądzić, że słowo to u Mateusza poddane zostało pewnej modyfikacji. Wspomniane wyżej pominięcie nie pochodzi z Mateuszowej tendencji unikania tego słowa, ponieważ Mateusz posługuje się nim w dwóch kluczowych miejscach (4, 23 i 9, 35). Tutaj głoszenie Jezusa zostało nazwane „Ewangelią królestwa”. W obydwóch miejscach jest oczywiste, że ewangelista, mówiąc „ewangelia”, ma na myśli nauczanie Jezusa.

Obydwa miejsca, w których Mateusz zatrzymuje Markowe użycie słowa „ewangelia”, są również bardzo instruujące. Są to: 24, 14: *A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi...* (Mk 13, 10) oraz 26, 13: *Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię...* (Mk 14, 9). W jednym i drugim wypadku Mateusz dodaje zaimek wskazujący: „ta Ewangelia”. Mateusz najwyraźniej za pomocą tego zaimka wskazuje na swoje dzieło, na swoją Ewangelię. Mateusz najprawdopodobniej zakłada, że czytelnicy będą wiedzieli, że „ta Ewangelia” jest dziełem napisanym przez niego, tj. przez Mateusza.

<sup>87</sup> Zob. A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, 165-166; G.N. Stanton, *Marcion*, 1191.

<sup>88</sup> G.N. Stanton, *Matthew*, 1193.

Wolno zatem wnosić, że na długo przed Marcjonem zapisane dzieje Jezusa nazwano „Ewangelią”. Innowatorem jest prawdopodobnie Mateusz. Poprzez podkreślanie, że nauczanie i czyny Jezusa są „Ewangelią” (4, 23 i 9, 35) oraz przez dodanie zaimka wskazującego „ta” Ewangelia (24, 14 i 26, 13) wskazuje wyraźnie swym czytelnikom, że istnieje ścisła odpowiedniość pomiędzy „Ewangelią Jezusa” oraz „Ewangelią” głoszoną w jego czasach. Podkreśla, że jego pismo jest „tą Ewangelią”. Wydaje się zatem, że to Mateusz zapoczątkował nazywanie spisanych słów i czynów Jezusa słowem „ewangelia”<sup>89</sup>.

**Bios jako gatunek literacki.** Mateusz nazywa – jak się wydaje – swe dzieło: *ta Ewangelia o królestwie* (24, 14) albo *ta Ewangelia* (26, 13). Ponieważ takie użycie określenia słowa „ewangelia” było innowacją, dlatego posiadało ograniczone znaczenie dla wskazania gatunku literackiego. Z tego też powodu użycie przez Mateusza określenia „ewangelia” nie mówi nam jeszcze i nie rozwiązuje kwestii gatunku literackiego<sup>90</sup>.

W wypadku pism starożytnych trzy spostrzeżenia pomagają na ogół rozwiązać problem. Po pierwsze: tytuł dzieła lub prolog mógłby wskazać gatunek literacki; autor podaje w nim niekiedy uwagi dotyczące charakteru i gatunku swego dzieła. Po wtóre: najwcześniejsi czytelnicy mogą wskazać gatunek literacki dzieła; w takim jednak przypadku należy się liczyć także z możliwością błędnego odczytania. Po trzecie: kształt oraz treść pisma powinny być przeanalizowane łącznie, a następnie porównane z pismami najbardziej pokrewnymi<sup>91</sup>.

Ponieważ I, 1 nie wydaje się ani tytułem całego dzieła, ani też nie jest prologiem, nie może służyć w tym wypadku pomocą. Bardziej obiecujące są uwagi starożytnych pisarzy. Justyn, piszący ok. 155 roku, mówi o „Pamiętnikach Apostołów”<sup>92</sup>. Posługując się tym określeniem, Justyn myśli zapewne o dziele Ksenofonta: *Memorabilia* – *Pamiętniki*, będące „biografią” Sokratesa. Także Papiasz kilkadziesiąt lat wcześniej wypowiadał się podobnie na temat Ewangelii Marka. Wynika stąd, że starożytni autorzy rozumieli Ewangelię jako gatunek biograficzny. Powstaje jednak pytanie, czy takie określenie gatunku było poprawne?

<sup>89</sup> Por. J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, 131. Kingsbury podaje kilku autorów potwierdzających taki punkt widzenia. Są to np. Luz, I, 182; Gundry, 480 i in.

<sup>90</sup> Krotki przegląd odpowiedzi na pytanie o gatunek dzieła Mateuszowego daje wyobrażenie o rozległości problematyki. Tak więc B.W. Bacon (*The „Five Books”*, 56nn) definiował Mt jako antyjudajstyczne pismo polemiczne; M. von Aberle (*Über der Zweck*, 567nn) – konkretyzował, twierdząc, że jest to odpowiedź na judaistyczne polemiczne pismo przeciw chrześcijanom; J.W. Parkes (*The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York 1934, 43); pismo raczej apologetyczne niż polemiczne; G. Schille (*Bemerkungen zur Forngeschichte des Evangeliums*, 101-114); rodzaj katechizmu, podręcznik dla chrześcijańskich misjonarzy; G.D. Kilpatrick (*Origins*, 72-100); księga liturgiczna służąca do czytania i kazania w czasie zgromadzenia; W. Trilling (*Israel*, 216-224); księga kościelna, podstawa nauczania kościelnego i apologii; H. Frankemölle, (*Jahwebund*, passim); kerygmaticzna refleksja nad dziejami Jahwe i jego ludu. Jeszcze inni autorzy (np. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* [FRLANT 82], Göttingen 1966<sup>2</sup>, 46) szukają rozwiązania w badaniu starożytnych biografii. O tym niżej.

<sup>91</sup> Por. R.A. Burridge, *What Are the Gospels*, 12-127.

<sup>92</sup> *Apol.* 66, 3; 67, 3; *Dial.* 103, 8 i 106, 3.

W ubiegłym stuleciu przez dłuższy czas uważano, że Justyn błędnie odczytał gatunek ewangelii. Uważano zatem, że Ewangelie stanowią gatunek literacki *sui generis*<sup>93</sup>. W szczególności Bultmann odrzucał możliwość analogii pomiędzy Ewangelią a starożytnymi pismami biograficznymi. Obecnie jednak coraz bardziej zaczyna przeważać opinia, że Ewangelie należą do gatunku starożytnych biografii, od których nie różnią się w większym stopniu niż same starożytne biografie od siebie nawzajem<sup>94</sup>. Zwraca się wprawdzie uwagę na różnice pomiędzy Ewangelią a nowożytnymi biografiami. Główny jednak nurt badań opowiada się – jak się wydaje – za rozumieniem Ewangelii w sensie starożytnej biografii<sup>95</sup>. Powstaje zatem pytanie, czym jest starożytna biografia i jakie są jej charakterystyczne cechy?

Starożytni biografowie, w przeciwieństwie do nowożytnych, porządkowali materiał bardziej tematycznie, mniej zaś chronologicznie. Z tego powodu mogli rozpoczynać opowiadanie o bohaterze w momencie jego dojrzałości, nie zaś w chwili jego narodzin<sup>96</sup>. Ponadto autorzy skracali albo poszerzali wydarzenia. Mateusz – jak wiadomo – nierzadko skraca relacje Marka. Kiedy biografom albo historykom brakowało dostępu do źródeł, starali się po prostu odtworzyć wydarzenia według swych możliwości<sup>97</sup>. Historycy starożytni w swoim wykorzystaniu wielu źródeł skłonni są opierać się głównie na jednym, traktując pozostałe jako uzupełnienie. Niekiedy poddają źródła ocenie czytelników. Jakkolwiek historycy starożytni nie pisali historii, tak jak dzisiaj się to czyni, niemniej mieli pełną świadomość tego, że przekazują opis zaistniałych wydarzeń w oparciu o posiadane źródła. Gdy idzie o biografów, to historyczna ścisłość ich dzieł jest różna u różnych autorów. Zasadniczo jednak biografowie rozumieli swe dzieła jako dzieła historyczne. Historycy koncentrowali się raczej na wydarzeniach niż osobach, ale również historycy rozróżniali pomiędzy „historią” a „kroniką” (za pomocą zastosowanej selekcji i uporządkowywania materiału)<sup>98</sup>.

Historyczna dokładność jest w różnych sytuacjach różna, zależna od wykorzystania źródeł. Chronologiczna odległość w sposób niewątpliwie wpływała na historyczną ścisłość. Kiedy biografowie zajmowali się odległymi postaciami, opierali się nierzadko na informacjach legendarnych. Opowiadając o wydarzeniach bliskich, podawali bardziej dokładne informacje. Jeśli nawet zdarzało się, że jedno i to samo wydarzenie opowiadali na różnych miejscach różnie, nie jest

<sup>93</sup> Bultmann i inni.

<sup>94</sup> R. A. Burridge, *What Are the Gospels*, 38.

<sup>95</sup> Także Gnilika, II, 526nn, podkreślając znaczenie wkładu Frankemölle w problematykę, uznaje, że Mateusz opisuje dzieje Jezusa jako dzieje Izraela.

<sup>96</sup> Np. Ewangelia Marka.

<sup>97</sup> Por. Plutarch, *Thes.* I, 3.

<sup>98</sup> Np. Lukian., *Ver. hist.* 4-6



to wskazówką, że relacjonowany fakt nie istniał w ogóle. Było to raczej opowiadanie tego samego wydarzenia z różnego punktu widzenia<sup>99</sup>.

Biografie specyficznie judaistyczne, niewykazujące wpływów grecko-rzymskich, jest nieco trudniej wyodrębnić. Judaistyczne księgi, ukazujące głównego bohatera (Rut, Judyty, Jonasza, Estery, Daniela), nie są ściśle biografiami, ponieważ koncentrują się bardziej na wydarzeniach niż na osobach. Te jednak dzieła mogą stanowić judaistyczny wzorzec biografii, znany w czasach Jezusa. Tak więc judaistyczne wzorce wskazują na nakładanie się informacji o wydarzeniach i osobach.

Wszystkie cztery Ewangelie, napisane po grecku i skierowane do odbiorców poza Palestyną, były bliższe greckiemu modelowi biografii. Rzecz zrozumiała, judaistyczne dzieła pisane w języku greckim w specyficzny dla siebie sposób adaptowały hellenistyczne techniki narracji. Większość Żydów piszących po grecku podążało za greckimi wzorami w różnym stopniu. Filon np. idzie za hellenistycznymi wzorami biografii i – podobnie zresztą jak biografowie hellenistyczni – kiedy opisuje życie Abrahama, Józefa i Mojżesza, stara się ukazać ich życie jako wzór cnot, dodając w tym celu określone szczegóły. Także Józef Flawiusz przestrzega hellenistycznych reguł w ukazywaniu postaci Józefa, Mojżesza, Saula i innych.

Jakkolwiek język, a także mentalność greckiego przekładu LXX dają się odczuć w Ewangeliach, pisma Mateusza i Jana bliższe są judaistycznym, palestyńskim biograficznym wzorcom niż Ewangelie Marka i Łukasza. Jest tak dlatego, że adaptując gatunek hellenistycznego *bios*, autorzy Ewangelii podążają za historiografią starotestamentalną.

Z tego powodu niektórzy autorzy sugerowali, jakoby Mateusz na wzór midraszu rozszerzał niektóre elementy w opowiadaniu o Jezusie. Jakkolwiek jest w takim stwierdzeniu sporo prawdy, to jednak należałoby zachować tutaj wiele ostrożności. Jest rzeczą oczywistą, że Mateusz interpretuje postać Jezusa w świetle ST. Zarazem jednak interpretuje także ST w świetle osoby Jezusa. Gdyby bowiem Mateusz chciał stworzyć opowiadanie o dzieciństwie w powiązaniu ze ST, z pewnością mógłby wybrać lepsze teksty i utworzyć opowiadania, które odpowiadałyby im lepiej<sup>100</sup>. Mateusz schematyzuje opowiadania w celu ukazania realizacji proroctw. Nie jest to jednak tworzenie wydarzeń. Podobnie jak grekojęzyczni żydowscy biografowie, Mateusz jest bardziej zainteresowany interpretowaniem tradycji niż jej tworzeniem. Dlatego byłoby niewątpliwym uproszczeniem, gdyby powiedzieć, że opowiadania Mateuszowe są midraszem, i definiować midrasz jako historycznie nieuzasadnione upiększenie<sup>101</sup>.

Mateusz nie mógł napisać swej Ewangelii bez uprzedniego przemyślenia i zarysowania dzieła. Podobnie jak piszący przemówienie uprzednio starali się przemyśleć swe dzieło, tak też zapisujący narrację starali się najpierw dać zarys opowiadania.

<sup>99</sup> Por. scena wniebowstąpienia w Lk 24, 51 i Dz 1, 3.

<sup>100</sup> Zob. G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations*, 159-160.

<sup>101</sup> Por. Keener, 22; C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, Downers Grove 1987, 43-53.



a potem uzupełnić je i wygładzić<sup>102</sup>. Podobnie jak inni pisarze, Mateusz przyjął jedno główne źródło – Ewangelię Marka – posługując się nadto innymi źródłami. Mateusz miał także zaplanowaną objętość Ewangelii. Ewangelie odpowiadają standardowej długości zwoju, na którym były napisane, co znowu odpowiada zakresowi starożytnych biografii.

Podobnie jak wielu starożytnych biografów, Mateusz stara się ukazać, jakie znaczenie posiada życie Jezusa dla czytelników. Podkreśla, że uczniowie Jezusa i ich następcy głoszą to samo orędzie, które głosił Jezus (10, 7; 28, 20), działają w podobny sposób (10, 8; por. rozdz. 8 i 9), w konsekwencji dzielą los Jezusa (5, 11; 10, 18, 25; 23, 34). Historia Jezusa, Syna Bożego, jest ich historią.

Nie wydaje się jednak, aby można było powiązać Ewangelię Mateusza z jakimś jednym określonym nurtem grecko-rzymskiej biografii, np. z biografią pochwalną. Celem Ewangelii jest obudzenie wiary u czytelników, nie zaś pochwała, jak to jest w wypadku biografii *enkomion*. Ewangelie – ze względu na swoją treść – stanowią jeden wspólny podgatunek w gatunku *bios*. Jego pierwsi czytelnicy instynktownie przyjmowali ją jako podgatunek grecko-rzymskiej biografii<sup>103</sup>.

### Bibliografia

- Anderson J.C., *Matthew's Narrative Web: Over and Over Again* (JSNTSup 91), Sheffield 1994; Black S.L., *Sentence Conjunction in the Gospel of Matthew: Καί, δέ, τότε, γάρ, οὖν and Asyndeton in Narrative Discourse* (JSNTSup 216; Studies in New Testament Greek 9), Sheffield 2002; Burridge R.A., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTS MS 70), Cambridge 1992, 12-127; Gachter P., *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (SBS 7), Stuttgart 1965, 26-44; Kingsbury J.D., *The Rhetoric of Comprehension in the Gospel of Matthew*, NTS 41 (1995) 358-377; Schenk W., *Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro und mikrostrukturellen Relationen*, Göttingen 1987; Schille G., *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. II. Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, NTS 4 (1957/58) 101-114; Stanton G.N., *Matthew, βίβλος, εὐαγγέλιον, or βίος?*, w: *The Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. van Segbroeck, Leuven 1992, 1187-1201.

<sup>102</sup> Zob. K.S. Krieger, *Zur Frage nach der Hauptquelle über die Geschichte der Provinz Judäa in den Antiquitates Iudaicae des Flavius Iosephus*, BN 63 (1992) 37-41.

<sup>103</sup> G.N. Stanton, *Matthew*, 1201.



## TEKST I KOMENTARZ

# TEKST I KOMENTAR



## 1. Wprowadzenie (1, 1 – 2, 23): narodzenie i dzieciństwo Jezusa Mesjasza

Pierwsze dwa rozdziały Ewangelii Mateusza, nazywane „Ewangelią Dzieciństwa”, stanowią swoisty prolog do całego dzieła. Jakkolwiek odznaczają się sporą odrębnością literacką i tematyczną, to jednak generalnie ujawniają rysy teologiczne charakterystyczne dla całej Ewangelii, starając się odpowiedzieć na podstawowe pytanie: kim jest Jezus? Z tego powodu – chociaż pozostajemy przy tradycyjnym tytule „Ewangelia Dzieciństwa” – bardziej właściwe byłoby nazwanie dwóch pierwszych rozdziałów prologiem chrystologicznym.

Każdy z dwóch rozdziałów Ewangelii Dzieciństwa dzieli się na dwa fragmenty o tej samej mniej więcej długości (1, 2-17; 1, 18-25; 2, 1-12; 2, 13-23). Pierwszy z nich (1, 2-17) i najdłuższy, ze względu na swą tematykę (genealogia Jezusa Chrystusa) wyodrębnia się dość wyraźnie od trzech pozostałych. Trzy kolejne (1, 18-25; 2, 1-12; 13-23) łączy nie tylko wspólna tematyka i wspólne motywy, ale również wspólne słownictwo. Tak więc rozdziały 1 – 2 tworzą wyraźnie osobną jednostkę w obrębie całej Ewangelii, a każda z jego czterech części podaje informacje na temat Jezusa Chrystusa, odpowiadając kolejno na pytania: *quis?* (1, 2-17), *quomodo?* (1, 18-25), *ubi?* (2, 1-12) oraz *unde?* (2, 13-23) (K. Stendahl, *Quis*).

Związki Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa z Łukaszowym opowiadaniem o narodzeniu Jezusa są niewielkie i koncentrują się głównie w 1, 18-25. Ponieważ żaden z ewangelistów najwyraźniej nie podejmował wysiłków w celu ujednolicenia opowiadań, wynika stąd, że obydwaj ewangelisci pracowali niezależnie od siebie i opowiadanie jednego nie wpływało na kształt opowiadania drugiego. Oczywiście, pomimo wspomnianej niezależności, istnieje sporo elementów wspólnych (por. J. Riedl, *Vorgeschichte*, 13). Wspólna np. jest tendencja ukazywania wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa w świetle i w służbie chrystologii (tzn. idzie o takie przedstawianie wydarzeń, aby jak najwięcej mogły powiedzieć o Jezusie jako Chrystusie i Synu Bożym). Wspólne są także pewne podstawowe stwierdzenia, jak np. dziewicze poczęcie i narodziny Jezusa w Betlejem, chronologiczny związek narodzenia Jezusa z panowaniem Heroda, znajomość imion oraz faktu zaślubin Maryi z Józefem pochodzącym z rodu Dawida, a także pobyt w Nazarecie. Dowodzi to, że pewne podstawowe informacje są bardzo starożytnie i stanowiły podstawę zarówno dla Mateuszowej, jak i Łukaszowej konstrukcji.

W całej Mateuszowej narracji o narodzeniu Jezusa zauważyć można podobieństwa, odniesienia i aluzje do wydarzeń z życia niektórych ważnych postaci biblijnych, takich jak Mojżesz, Samuel lub Eliasza. Wiadomo, że narodzenie oraz inne wydarzenia, zaistniałe w życiu owych postaci biblijnych, podlegały w tradycji

judaistycznej refleksji uaktualniającej. Starano się mianowicie zrozumieć, jakie znaczenie mają tamte wydarzenia dla obecnej sytuacji czytelników. Taka refleksja uaktualniająca nosi nazwę midraszu (od *dāraś* = szukać). Jeśli dotyczy ona postaci i wydarzeń biblijnych, nazywa się midraszem hagiadycznym. W wypadku Ewangelii Dzieciństwa mamy coś podobnego, ale i oczywistą różnicę. Ewangelista Mateusz nie tyle objaśnia starotestamentalny tekst, posługując się wydarzeniami z dzieciństwa Jezusa, ale raczej stara się ukazać wydarzenie narodzenia i w ogóle tajemnicę Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego – w świetle tekstu biblijnego, w świetle osób i wydarzeń biblijnych. Punktem wyjścia nie jest więc – jak w wypadku judaistycznych midraszów – tekst biblijny, aktualizowany dla potrzeb słuchaczy albo czytelników, ale punktem wyjścia jest tożsamość historyczna i teologiczna Jezusa Chrystusa: punktem wyjścia jest postać Jezusa Chrystusa (Luz, I, 99). Z tego powodu Mt 1 – 2 można byłoby określić jako midrasz chrystologiczny. Różnica w stosunku do midraszów żydowskich byłaby zatem taka, że te ostatnie starały się objaśnić tekst lub wydarzenie ST w świetle teraźniejszości, tj. starały się aktualizować tekst biblijny, natomiast Mateusz próbuje objaśnić postać Jezusa w świetle ST, i to w kontekście przeżywanych problemów przez pierwotny Mateuszowy Kościół (np. rozwijającej się misji wśród pogan).

Analizując Mateuszowe opowiadanie o narodzeniu i dzieciństwie Jezusa, trudno ustalić, w jakim stopniu Ewangelista posłużył się istniejącymi już opowiadaniem na temat narodzenia Jezusa. Z pewnością opierał się na istniejących w Kościele pierwotnym przekazach, np. o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego, o narodzeniu w dniach Heroda Wielkiego, o pobycie w Nazarecie itd. W wyjątkowych wypadkach daje się nawet stwierdzić istnienie źródeł pisanych, jak np. w przypadku genealogii. I w tym miejscu wyłania się zazwyczaj pytanie o historyczny walor opowiadania Mateuszowego. Od razu należy przeciwstawić się skrajnie uproszczonemu stanowisku: „albo, albo”, które w Ewangelii Dzieciństwa upatruje albo wyłącznie wierne sprawozdanie z przebiegu zdarzeń, albo wyłącznie legendę, nie mającą żadnego związku z faktycznym stanem rzeczy (J. Kudasiewicz, *Ewangelie Dzieciństwa*). Trzeba natomiast pamiętać, że Ewangelię Dzieciństwa, jak i w ogóle całą Ewangelię, charakteryzuje tendencja teologiczno-pastoralna, apologetyczna, a także historyczna. Te trzy poziomy – a zatem poziom teologiczno-pastoralny, apologetyczny i historyczny – nakładają się na siebie oraz integrują, dając w rezultacie aktualny kształt Ewangelii, także Ewangelii Dzieciństwa. Ów fakt nakładania się poziomów w Mateuszowej narracji znacznie utrudnia dokładne wskazanie, w jakim konkretnie stopniu informacje przekazywane przez poszczególne perykopy są ściśle i w naszym rozumieniu historyczne. Także w oparciu o wspomnianą wyżej i zastosowaną w Ewangelii Dzieciństwa metodę wykładu, tzw. midrasz chrystologiczny, nie można wypowiedzieć się jednoznacznie za albo przeciw historyczności konkretnie opisywanego wydarzenia. W takiej sytuacji, co zrozumiałe, nabierają znaczenia świadectwa zewnętrzne. Pamiętać jednak trzeba,

że nieliczne pozachrześcijańskie dokumenty o narodzeniu Jezusa są późniejsze od Ewangelii i niekiedy wyraźnie polemiczne względem chrześcijaństwa. Inne (Flawiusz) potwierdzają klimat terroru, istniejący za czasów Heroda Wielkiego, nie mówią jednak o śmierci niemowląt w Betlejem, nie mówią też o pojawieniu się Mędrców ze Wschodu. Milczenie źródeł świeckich da się jednak dość łatwo wyjaśnić niewielkim znaczeniem społecznym lub międzynarodowym powyższych wydarzeń. Faktem jest jednak, że w trzydziści lat po wydarzeniach w Nazarecie, w Judei i w Jerozolimie nie wspomniano tych wydarzeń. Z tego powodu autorzy, uznając generalnie walor historyczny Mateuszowego opowiadania 1 - 2 oraz poszczególnych perykop, uważają, że stopień historyczności opisywanych tam wydarzeń nie jest równy stopniowi historyczności pozostałych fragmentów Ewangelii. Wszyscy natomiast zgadzają się w podkreślaniu niezwyklej malowniczości i poetyckości opowiadań, odznaczających się wyjątkowo bogatym i skondensowanym przesłaniem chrystologicznym (Fabris, 49).

## Bibliografia

Bartnicki R., *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, ŚSHT 13 (1980) 203-231; Casalini N., *Libro sull'origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matt 1 - 2* (SBF Analecta 28), Jerusalem 1990; Czerski J., *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1 - 2*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) 34-55; Homerski J., *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa*, w: *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału - komentarz* (PSNT III/1), 1979, 368-374; Kudasiewicz J., *Ewangelia Dzieciństwa według Mateusza - historia czy legenda*, w: *Biblia - historia - nauka*, Kraków 1978, 315-333; Läßle A., *Kindheitsgeschichte Jesu: kanonische und ausserkanonische Überlieferungen* (Akademie-Vorträge. 39), Schwerte 1993; Lach J., *Dziecie się nam narodziło. W kręgu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001; Mayordomo-Marin M., *Den Anfang hören. Leseorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1 - 2* (FRLANT 180), Göttingen 1998; Norelli E., *Avant le canonique et l'apocryphe: Aux origines des récits de la naissance de Jesus*, RTP 126 (1994) 305-324; Pesch R., „Er wird Nazoräer heissen”. *Messianische Exegese in Mt 1 - 2*, w: *The Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. van Segbroeck, t. 2, Leuven 1992, 1385-1402; Quinn J.C., *The Infancy Narratives with special reference to Matthew 1 and 2*, IBSt 9 (1989) 63-90; Senderski G., *Ewangelia dzieciństwa Jezusa według Mateusza we współczesnym nauczaniu Kościoła (Mt 1 - 2)*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, 193-245; *I Vangeli dell'infanzia*, Atti della XXXI Settimana Biblica ABI (RSIB 4,1), red. A. Serra - A. Valentini, Bologna 1992; Weaver D.J., *Rewriting the Messianic Script. Matthew's Account of the Birth of Jesus*, Int 54/4 (2000) 376-385; *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, red. Pesch R., München 1981; *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, red. Pesch R., München 1981.

## 1.1. Tytuł (1, 1)

1<sup>1</sup> *Księga początku Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama.*

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Tradycja i redakcja.** Pierwszy werset Ewangelii, pomimo swej krótkości, ujawnia specyficzne cechy pierwszego ewangelisty. Wskazanie na Jezusa jako syna Dawida należy bez wątpienia do Mateuszowej redakcji (por. 1, 6. 17. 20; 9, 27;

15, 22). Do Mateuszowej redakcji należy także wzmianka o ojcostwie Abrahama (por. ww. 2, 17: w relacji do Jezusa; 3, 9; 8, 11; 22, 32: w relacji do Izraela). Poza tym wyrażenie *biblos* (księga) z dopełniaczem *geneseōs* (bez rodzajnika) pojawia się w NT tylko w tym miejscu. Z drugiej strony, tylko w tym miejscu, a zatem jedynie raz, pojawia się u Mateusza połączenie imion: „Jezus Chrystus”. Mając na uwadze występowanie takiego połączenia także w Mk 1, 1 oraz w J 1, 17 i 17, 3, wolno przypuszczać, że istniała wczesna tradycja, jakkolwiek słabo poświadczona, która za pomocą obydwóch tych pojęć starała się w jednej krótkiej formule wyrazić dwie główne chrystologiczne idee: „Jezus jest człowiekiem” oraz „Jezus jest Mesjaszem”. Nie przeszkadza to jednak przyjąć, że preskrypt dzieła w jego obecnej formie pochodzi od Mateusza.

## II. Egzegeza

1. Mateusz rozpoczyna swą Ewangelię od preskryptu (wersetu tytułowego), którego znaczenie zależy od sposobu rozumienia zawartego w nim słowa *genesis*. Otóż słowo to można rozumieć: *rodowód, genealogia*. Zatem *biblos geneseōs* oznaczałoby tyle, co *Księga rodowodu...* (Homerski, 70; Schmid, 35; Lohmyer, 4). Werset 1 byłby wówczas tytułem dla następującej bezpośrednio perykopy (1, 2-17), bo to ona właśnie obejmuje genealogię Jezusa. Ale słowo *genesis* można także rozumieć: *narodzenie*. Wówczas wyrażenie *biblos geneseōs* oznaczałoby: *Księga narodzenia...* (gen. *Iēsou Christou* = Jezusa Chrystusa, byłby w tym wypadku, podobnie jak poprzednio, gen. ob.). W takim rozumieniu omawiany werset stanowiłby tytuł całego fragmentu Ewangelii, opowiadającego o narodzinach Jezusa, tj. 1, 2-25 (Luz, 1, 88), lub dla całej tzw. Ewangelii Dzieciństwa 1, 2 – 2, 23 (por. Plummer, 1; Allen, 1-2), albo nawet fragmentu 1, 2 – 4, 16 (E. Krentz, *The Extent*, 414). Istnieje jeszcze trzecia możliwość rozumienia słowa. W owym trzecim znaczeniu *genesis* może oznaczać: początek, początek dziejów, dzieje. W takim rozumieniu wyrażenie *biblos geneseōs* oznaczałoby: *Księga początku* (początku dziejów, dzieje, historia)... – i stanowiłoby tytuł nie tylko dla całej Ewangelii, ale także całej ekonomii zbawienia dokonanej przez Jezusa Chrystusa. W tym ostatnim wypadku gen. *Iēsou Christou* (= Jezusa Chrystusa) należałoby rozumieć jako gen. subiectivus, czyli: *Księga początku* (dzieje, genesis, nowe stworzenie dokonane przez) Jezusa Chrystusa (Frankemölle, 129; Grundmann, 61; por. Bonnard, 16). Powstaje zatem pytanie, jak rozumieć słowo *genesis* w 1, 1?

Powodem, dla którego należałoby 1, 1 rozumieć jako tytuł dla następującej genealogii Jezusa, jest najpierw fakt, że wyrażenie to (*biblos geneseōs*) wg LXX odpowiada hebr. *sēper tōf'dōt*. Otóż w ST *sēper tōf'dōt* w Rdz 5, 1 oznacza genealogię. Po wtóre: Jezus przedstawiony jest w 1, 1 jako syn Dawida i Abrahama. Nie jest tutaj nazwany „Synem Bożym”, jakkolwiek jest to dla ewangelisty



bardzo ważny tytuł chrystologiczny i jakkolwiek ewangelista wzorował się na Mk 1, 1 (znajdujemy tam: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym”). Wydaje się, że Mateusz pragnie w 1, 1 zapowiedzieć Jezusa jako syna Dawida i syna Abrahama, a to właśnie wykazują następujące wersety zawierające genealogię. Dodajmy jeszcze, że w. 17 stanowi, na skutek podania imion: „Abraham, Dawid, Chrystus” w odwrotnym kierunku, zauważalną inkluzję zobowiązującą do traktowania 1, 1 w łączności z 1, 2-17. Słowem, Mt 1, 1 jest ściśle związany z 1, 2-17 i może stanowić jego tytuł.

Istnieje także pewne uzasadnienie dla rozumienia *genesis* w sensie *narodzenie*. W 1, 18 słowo to posiada najwyraźniej znaczenie *narodzenie* (*Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak...*). Werset ten wprowadza opowiadanie o narodzeniu Jezusa (por. ww. 20. 21. 23. 25). Można byłoby zatem przyjąć, że werset 1, 1, w którym pojawia się słowo *narodzenie* jest tytułem dla całego opowiadania o narodzeniu Jezusa (1, 2 – 2, 23), a przynajmniej do perykopy 1, 2-25.

Istnieją także racje przemawiające za rozumieniem: *biblos geneseōs* = „Księga początku, początek dziejów, dzieje, historia”. Po pierwsze, w czasach Mateusza znany był tytuł pierwszej księgi ST w przekładzie greckim jako *Genesis*. U Filona kilkakrotnie spotykamy taką nazwę pierwszej księgi Biblii (*Poster.* 127; *Abr.* 1; *Aet.* 19). Świadectwem stosowania tego tytułu wśród chrześcijan są pisma Justyna (*Dial.* 20, 1), Orygenesza (*Orat.* 23, 3); Euzebiusza (*Hist. eccl.* VI, 25). Jest zatem rzeczą bardzo prawdopodobną, że czytelnicy Ewangelii Mateusza z łatwością łączyli pierwszą Ewangelię z Księgą Stworzenia, rozumiejąc Ewangelię jako księgę nowego początku i nowego stworzenia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Po wtóre, zarówno w Rdz 2, 4, jak i Rdz 5, 1 wyrażenie: *biblos geneseōs* obejmuje obok genealogii materiał narracyjny. W wypadku 5, 1-32 mowa jest o stworzeniu Adama i Ewy i o najstarszych pokoleniach. W konsekwencji *biblos geneseōs* przywołuje na pamięć także, albo przede wszystkim, opowiadane dzieje początków. Z tego powodu można byłoby domyślać się, że na samym początku swojej Ewangelii Mateusz przeciwstawia pierwszy początek drugiemu początkowi, pierwsze stworzenie z Adamem i Ewą – drugiemu stworzeniu z Mesjaszem. Takie rozumienie znajduje dodatkowe wsparcie w tym, że na wielu miejscach NT przyjście Jezusa rozumiane jest jako nowe stworzenie (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), zaś Jezus rozumiany jest jako drugi Adam (Rz 5, 12-21; 1 Kor 15, 42-50). Warto zaznaczyć, że także ewangelista Jan nawiązuje do idei nowego początku i nowego stworzenia, które dokonało się przez przyjście Jezusa Chrystusa. Po trzecie, było zwyczajem w prorockich, dydaktycznych i apokaliptycznych pismach judaizmu zapowiadać treść dzieła zdaniem niezależnym na początku dzieła. Daje się to zauważyć w księgach Przysłów, Koheleta, Pieśni nad pieśniami, Ozeasza, Amosa, Joela, Nahuma, Tobiasza, a także w Regule Wspólnoty, Testamencie Dwunastu Patriarchów, Księdze Jubileuszy i in. Jest to tym bardziej znamienne, że słowo *sēper* albo *biblos* pojawia się wtedy w formule wprowadzającej (por. Na

1. 1; Tb 1, 1; Ba 1, 1; *TestHi* 1, 1 i in.). Co należałoby sądzić o przedstawionych propozycjach?

Wydaje się, że 1. 1 odnosi się w pierwszym rzędzie do następującej bezpośrednio genealogii. Idzie o początek Jezusa Chrystusa (*gen. ob.*), czyli rodowód Jezusa (ww. 2-17). Jest jednak bardzo prawdopodobne, że czytelnik odczytując *bi-blos genesis*, odnosił to określenie do opowiadania o narodzeniu Jezusa (1, 2-25) albo nawet całej Ewangelii Dzieciństwa (1, 2 - 2, 23). Jest także możliwe, że myślał następnie o całej działalności Jezusa, o Jego słowach i czynach jako nowym początku, nowej genesis, nowym stworzeniu. Takie rozumienie odpowiadałoby interesującej sugestii (Fenton, 36), według której 1. 1 jest teleskopijne. Oznacza to, że wypowiedź zwraca się coraz dalej i dalej, odnosząc się do całej Ewangelii, a nawet całej historii zbawienia, zapoczątkowanej przyjściem Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim odnosi się do genealogii w 1, 2-17. W nieco dalszej perspektywie obejmuje opowiadanie o narodzinach i początkach działalności Jezusa Chrystusa (1, 2 - 4, 25). W jeszcze dalszym spojrzeniu odnosi się do „dziejów” Jezusa Chrystusa, a zatem do całej Ewangelii. Wreszcie może odnosić się w ogóle do nowego stworzenia, które rozpoczyna się poczęciem Jezusa Chrystusa, a zakończy się Jego powtórным przyjściem – paruzją. Dla polskiego przekładu zdecydowano się nie bez wahania na: *Księga początku...* Wydaje się, że przekład taki obejmuje zarówno „rodowód”, jak i „narodzenie”, jak wreszcie wszystko to, co przyniósł Jezus w swoim słowie i swoim czynie: Nowe Stworzenie, Nowy Początek, Nową Genesis.

Imię *Jezus*, występujące w omawianym wersecie tytułowym, pojawia się w Ewangelii Mateusza 150 razy. Jest imieniem własnym. *J'hôûsa'* (diminutivum: *Jêûsa'*) według popularnej etymologii oznacza: *Jahwe jest zbawieniem*. Ponieważ język grecki nie posiadał semickich spółgłosek świszczących i gardłowych, imię *Jêûsa'* w greckich przekładach i tekstach Biblii przybrało kształt *Iêsous* (*Iêsu* z końcowym sigma, umożliwiającym deklinowanie), stąd nasze Jezus. Słowo „Chry-stus” w opowiadaniu o dzieciństwie pojawia się pięć razy. Jest przekładem z hebr. *Măšiah* (od czasownika: *măšah* = namaścić, konsekrować) i oznacza kogoś, kto został konsekrowany; w ST był to król albo kapłan. W czasach międzytestamentalnych słowo *Măšiah* (Mesjasz/Namaszczony) oznaczało Mesjasza jako oczekiwaną postać. Złożenie: „Jezus Chrystus” w NT staje się stopniowo imieniem własnym (por. Rz 1, 1; Ga 1, 1; Jk 2, 1; Ap 22, 21). Nie pojawia się u ewangelisty Łukasza, występuje natomiast jeden raz u Marka (1, 1). Można zatem sądzić, że Mateusz stamtąd właśnie przejął to wyrażenie.

„Syn Dawida”, jako tytuł mesjański, jest poświadczony w 1 w. przed Chrystusem (*PsSal* 17). W czasach Jezusa wyrażał oczekiwania mesjańskie Żydów. Wyrażane przekonanie o Mesjaszu, synu Dawida, było związane prawdopodobnie z wrogim nastawieniem do Hasmoneuszy, niepocho-dzących – jak wiadomo – z rodu Dawida. Spośród wszystkich pism NT Mateusz najbardziej podkreśla pochodzenie Jezusa z rodu Dawida. Tytuł ten występuje w pierwszej Ewangelii

dziewięć razy (1. 1. 20; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30, 31; 21, 9, 15), u Marka – trzy. W szczególności w rozdz. 2 Mateusz stara się wykazać, że Jezus (poprzez Józefa) jest mesjańskim królem, synem Dawida.

Wyrażenie: *syn Abrahama*, nie jest tytułem mesjańskim. Wskazuje na kogoś, kto przynależy do narodu żydowskiego (Łk 19, 9; J 8; Dz 13, 26). Jezus jako Zbawiciel Izraela jest Izraelitą, potomkiem Abrahama (por. J 4, 22; Hbr 2, 16-17). Jezus jest także ostatecznym kresem i celem historii, która rozpoczęła się w osobie Abrahama. W tytule *syn Abrahama* pojawia się także ważny dla ewangelisty Mateusza temat zbawienia pogan. Abraham sam był poganinem z urodzenia i otrzymał obietnice, że w nim będą błogosławione wszystkie narody ziemi (Rdz 12, 3; 18, 18 i in.). W późniejszej literaturze judaistycznej Abraham był przedstawiany jako „ojciec wielu narodów” (Rdz 1, 5; 44, 19; 1 Mch 12, 19-21), jako pierwszy prozelita (np. *b. Chag.* 3a). Apostoł Paweł ukazuje Abrahama jako ojca wszystkich – Żydów i pogan, którzy wierzą (Rz 4, 1-25; Ga 3, 6-29).

### III. Aspekt kerymatyczny

*Nowe Stworzenie – eschatologia.* W pierwszym zdaniu Ewangelii imię Jezus Chrystus pojawia się w otoczeniu sformułowań: *Księga początku, Syn Dawida, Syn Abrahama*. Każde z nich posiada tutaj doniosłe i programowe znaczenie. Słowo *początek*, nawiązując do Rdz 2, 4 i 5, 1, przywołuje na pamięć pierwszą księgę ST i zdaje się odnosić dzieje Jezusa do początkowych dziejów stworzenia. Poprzez to odniesienie postać i dzieło Jezusa przedstawione są jako wypełnienie nadziei na „nowe stworzenie”. Ta nadzieja towarzyszyła zawsze eschatologicznym oczekiwaniom judaizmu (por. 4 Ezd 7, 30; Barn 6). Wyrażenie „Syn Dawida” przedstawia z kolei Jezusa jako króla Izraela, rzeczywistego dziedzica obietnic danych Dawidowi. Również to wyrażenie także sygnalizuje nadejście eschatologii: Syn Dawida już jest, obiecany Mesjasz już przyszedł, realizują się czasy eschatologiczne! Wreszcie wyrażenie „Syn Abrahama” wskazuje nie tylko, że Jezus jest prawdziwym Izraelitą, ale że wraz z pojawieniem się Jezusa, syna Abrahama, Boże obietnice dane patriarchom zostały wypełnione. Wszystkie narody ziemi dostąpią błogosławieństwa (28, 19)! Nowy początek, zapowiedziany Abrahamowi i obiecany Dawidowi, osiągnął swój kres i cel w Jezusie Chrystusie.

### Bibliografia

- Chilton D., *Jesus ben David. Reflections on the Davidsohnsfrage*, JSNT 14 (1982) 88-112; Chopineau J., *Un notariaton en Matthieu I, 1. Note sur la genealogie de l'evangile de Matthieu*, ETR 53 (1978) 269-270; Dormeyer D., *Mt. I, 1 als Überschrift zur Gattung und die Christologie des Matthäus-Evangeliums*, w: *The Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. van Segbroeck, Leuven 1992, 1361-1383; Eissfeldt O., *„Biblos Geneseus”*, w: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1966, 458-470.

## 1.2. Jezus i Izrael (1, 2 - 1, 25)

### 1.2.1. Rodowód Jezusa (1, 2-17)

<sup>2</sup> *Abraham był ojcem Izaaka,*

*Izaak ojcem Jakuba,*

*Jakub ojcem Judy i jego braci,*

<sup>3</sup> *Juda był ojcem Faresa i Zary, a matką była Tamar.*

*Fares był ojcem Ezroma,*

*Ezrom ojcem Arama,*

<sup>4</sup> *Aram ojcem Aminadaba,*

*Aminadab ojcem Naassona,*

*Naasson ojcem Salmona,*

<sup>5</sup> *Salmon ojcem Boeza, a matką była Rahab.*

*Boez był ojcem Jobeda, a matką była Rut.*

*Jobed był ojcem Jessego,*

<sup>6</sup> *a Jesse był ojcem Dawida, króla.*

*Dawid był ojcem Salomona, a matką była żona Uriasza.*

<sup>7</sup> *Salomon był ojcem Roboama,*

*Roboam ojcem Abiasza,*

*Abiasz ojcem Asafa<sup>a</sup>,*

<sup>8</sup> *Asaf ojcem Jozafata,*

*Jozafat ojcem Jorama,*

*Joram ojcem Ozjasza,*

<sup>9</sup> *Ozjasz ojcem Joatama,*

*Joatam ojcem Achaza,*

*Achaz ojcem Ezechiasza,*

<sup>10</sup> *Ezechiasz ojcem Manassesa,*

*Manasses ojcem Amosa<sup>b</sup>,*

*Amos ojcem Jozjasza,*

<sup>11</sup> *Jozjasz zaś był ojcem Jechoniasza i jego braci w czasie przesiedlenia babilońskiego.*

<sup>12</sup> *Po przesiedleniu babilońskim Jechoniasz był ojcem Salatiela,*

*Salatiel ojcem Zorobabela,*

<sup>13</sup> *Zorobabel ojcem Abiuda,*

*Abiud ojcem Eliakima,*

*Eliakim ojcem Azora,*

<sup>14</sup> *Azor ojcem Sadoka,*

*Sadok ojcem Achima,*

*Achim ojcem Eliuda,*



<sup>15</sup> *Eliud ojcem Eleazara,  
Eleazar ojcem Mattana,  
Mattan ojcem Jakuba,*

<sup>16</sup> *Jakub zaś był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem.*

<sup>17</sup> *Tak więc wszystkich pokoleń od Abrahama do Dawida jest czternaście;  
od Dawida do wygnania babilońskiego – czternaście,  
od wygnania babilońskiego do Chrystusa – czternaście.*

<sup>a)</sup> Imię *Asaf* występuje w najstarszych i licznych rękopisach. Znajdujemy zarówno w świadectwach pochodzenia aleksandryjskiego (κ, B), cezarejskiego (Γ<sup>1</sup> Γ<sup>11</sup>, 700, 1071), w starożytnych przekładach (cop, arm. geo), a także w świadectwach pochodzenia zachodniego (vl). W późniejszych świadectwach (np. L. W. Δ, 28, 33, 180 i in.) występuje lekcja *Asa* i jest najprawdopodobniej wynikiem poprawek kopistów, którzy uznali, że w miejsce *Asy*, króla Judy (1 Krl 15, 9nn), omyłkowo wpisano imię *Asafa*, psalmisty (Ps 50; 73 – 83). Wydaje się, że pierwotna Mateuszowa lekcja brzmi jednak *Asaf*. Ewangelista czerpał genealogię nie wprost ze ST, ale z istniejącej już, zapisanej genealogii, w której błąd literowy najprawdopodobniej już występował.

<sup>b)</sup> Świadectwa tekstualne (κ, B, C, Δ, Θ, Γ<sup>1</sup> i wiele innych minuskułów) przemawiają za lekcją *Amōs*. Jest to zniekształcone imię króla Judy Amona. W starotestamentalnych narracjach, dotyczących króla Amona (2 Krl 21, 18-19, 23-25; 2 Krn 33, 20-25), liczne greckie świadectwa podają *Amōs*. Mamy więc tutaj do czynienia z sytuacją analogiczną do poprzedniej. Liczba i powaga świadectw przemawiają za pozostawieniem imienia Amos w Mateuszowej genealogii, jakkolwiek forma ta jest błędnym zapisem imienia króla judzkiego Amona.

<sup>c)</sup> Istnieją trzy różne lekcje: 1) *Jakub był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus zwany Chrystusem*. Lekcję powyższą podają najlepsze rękopisy majuskułne oraz większość minuskułów (p<sup>1</sup>, κ, B, C, W, vg, syr<sup>h</sup>, <sup>pal</sup>, cop<sup>u</sup>, geo); 2) *Jakub był ojcem Józefa, któremu zaślubiona dziewczina Maryja wydała na świat Jezusa zwanego Chrystusem*. Taką lekcję potwierdzają minuskuły Γ<sup>13</sup> oraz niektóre przekłady starołacińskie (it<sup>a, c, d, e</sup>); 3) *Jakub był ojcem Józefa; Józef, któremu była zaślubiona dziewczina Maryja, był ojcem Jezusa zwanego Chrystusem*. Taką lekcję znajduje się jedynie w rękopisie syro-syńskim. Wydawcy tekstu i wszyscy komentatorzy jednomyślnie przyjmują lekcję pierwszą jako najlepiej udokumentowaną. Pozostałe dwa warianty posiadają bardzo słabe udokumentowanie tekstualne. Powstały najprawdopodobniej w wyniku mechanicznego powtarzania imienia Józefa (por. obszerna dyskusja TCGNT, 2-7).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Ewangelia Mateusza rozpoczyna się podaniem „rodowodu” Jezusa (1, 2-16). Ta najdłuższa perykopa spośród wszystkich innych, tworzących Ewangelię Dzieciństwa, obramowana jest dwoma wersetami – inkluzją (ww. 1 i 17). Inkluzję tworzą imiona własne: *Jezus Chrystus – Dawid – Abraham*, przy czym w wersecie zamykającym, czyli w w. 17, imiona te zostały podane w kierunku odwrotnym: *Abraham – Dawid – Chrystus*. Ten sam końcowy w. 17 dokonuje ponadto podziału całej perykopy na trzy części. Tworzą je trzy grupy wyliczanych pokoleń, po czternaście pokoleń w każdej:

- 1) od Abrahama do Dawida (ww. 2-6a),
- 2) od Dawida do niewoli babilońskiej (ww. 6a-11),
- 3) od niewoli babilońskiej do Jezusa (ww. 12-16).

Jeśli za podstawę liczenia pokoleń przyjmiemy wyrażenie: *był ojcem* (*egen-nesen*), zauważamy, że w grupie pierwszej wyrażenie to pojawia się trzynaście

razy, w drugiej – czternaście, natomiast w trzeciej – dwanaście. Jeśli jednak li-  
czyć będziemy imiona, otrzymujemy czternaście imion zarówno w pierwszej,  
jak i w drugiej oraz trzeciej grupie. Dwukrotne policzenie Dawida na końcu  
pierwszej grupy oraz na początku drugiej podkreśla ważność tej osoby, która,  
podobnie jak Jezus, zamyka ciąg genealogiczny. Przy końcu serii drugiej nie  
spotykamy imienia, ale wzmiankę o niewoli babilońskiej. Skąd wzięła się owa  
szczególna struktura genealogii? Trudno však przyjąć, że Bóg w ten sposób  
prowadził dzieje świata, aby akurat czternaście pokoleń oddzielało najważniej-  
sze momenty w dziejach zbawienia, tzn. aby od Abrahama do Dawida było czter-  
naście pokoleń, a znowu od Dawida do momentu wygnania – czternaście, i tyleż  
samo od powrotu z wygnania do narodzenia się Jezusa. Istnieje kilka wyjaśnień  
tego stanu rzeczy.

Werset 17 podaje czternaście pokoleń pomiędzy niewolą a Jezusem. Można  
to wiązać z Dn 9, 24-27, gdzie według proroctwa siedem tygodni lat (= 490 lat)  
oddziela czas odbudowania Jerozolimy od nadejścia Mesjasza. Jeśli się przyjmie  
35 lat jako czas jednego pokolenia, wówczas  $35 \times 14 = 490$  (G.F. Moore, *Fourteen*).  
Słabością takiego wyjaśnienia jest pewna dowolność w przyjęciu 35 lat dla jednego  
pokolenia. Inne wyjaśnienie opiera się na spostrzeżeniu znanym w starożytności,  
że miesiąc księżycowy wynosi 28 dni. W tym okresie przez czternaście dni księżyc  
rośnie, przez następne czternaście maleje. Można byłoby zatem domyślać się, że  
w oparciu o to spostrzeżenie ewangelista uporządkował genealogię. Czas pomię-  
dzy Abrahamem a Dawidem był czasem wzrastania – Dawid stanowił kulminację.  
Okres po Dawidzie był czasem umniejszania. Moment wygnania był momentem  
największej depresji, po nim nastąpiło na nowo wzrastanie (C. Kaplan, *The Ge-  
neration*). Jeszcze inne wyjaśnienie szuka rozwiązania na innej drodze. Ponieważ  
liczba siedem, a nie czternaście, jest uprzywilejowaną liczbą Biblii, zauważono,  
że Mateuszowe trzy czternastki mogą być rozumiane jako odpowiednik sześciu  
siódemek ( $3 \times 14 = 6 \times 7$ ). W rezultacie Jezus znajdowałby się u szczytu siódmej  
siódemki, w siódmym dniu dziejów (Farrer, 189). Jednakże Mateusz pisze wyraź-  
nie o trzech czternastkach, nie zaś siódmkach.

Najbardziej znanym wyjaśnieniem jest to, które odwołuje się do gematrii jako  
klucza. Imię „Dawid” posiada trzy spółgłoski, których wartość numeryczna wynosi  
czternaście ( $d + w + d = 4 + 6 + 4 = 14$ ). Oznacza to, że genealogia skonstruowana  
jest według schematu  $3 \times 14$ , jako że imię Dawida zawiera trzy spółgłoski, dające  
w sumie liczbę 14. W czasach Mateusza gematria stosowana była zarówno przez  
Żydów, jak i chrześcijan (R.E. Brown, *Birth*, 74nn).

Monotonną strukturę genealogii burzą krótkie uzupełnienia. Wymieniają one  
czwórkę niewiast (ww. 3. Sab. 6b), wspominają braci (ww. 2c. 11), ponadto Dawida  
jako króla (w. 6a) oraz dwukrotnie wzmiankują o wydarzeniu wygnania (w. 11f.).  
Monotonię przerywa zwłaszcza w. 16 dotyczący osoby Maryi. Wtedy to czasownik  
*egennesen* (zrodził/a) w stronie czynnej przyjmuje formę bierną *egennethe* (został

zrodzony). W tym samym wersecie, niejako w uzupełnieniu, pojawia się bardzo ważny tytuł: Chrystus.

**Tradycja i redakcja.** Ostatecznym źródłem genealogii, występującej w Ewangelii Mateusza, jest Biblia grecka. I tak pierwsza seria imion od Judy do króla Dawida (ww. 3-6) została zaczerpnięta z 1 Krn 2, 3-15 (por. Rt 4, 18-22). Seria druga, dotycząca królów Izraela od Salomona do Jechoniasza, pochodzi z 1 Krn 3, 10-19. Ta jednak seria różni się w dwóch miejscach od swego wzorca. Po pierwsze: pomiędzy Joramem a Azariaszem (w. 9) brakuje Ochozjasza, Joasa i Amazjasza (1 Krn 3, 11n), ponadto, przy końcu w. 11, pomiędzy Jozjaszem i Jechoniaszem brakuje króla Joakima (1 Krn 3, 15n). Nie znamy natomiast źródła dla Mateuszowej trzeciej grupy, tj. dla potomków Dawida po niewoli babilońskiej. Jedynie Salatiel i Zorobabel wspominani są w 1 Krn 3, 17 jako potomkowie Jechoniasza.

Powstaje pytanie, czy Mateusz sam jest autorem podanej przez siebie genealogii, czy też wykorzystał genealogię już istniejącą, sporządzoną w oparciu o wymienione wyżej fragmenty? Przypuszcza się (R.E. Brown, *Birth*, 69n), że istniały dwie listy genealogiczne w języku greckim. Jedna z nich obejmowała okres przed monarchią i przypominała genealogię z 1 Krn 2 oraz Rt 4. Druga - to ludowa genealogia linii Dawida. Obejmowała (z opuszczeniami) imiona królów oraz potomków Zorobabela. Mateusz zauważył, że lista premonarchiczna obejmowała od Abrahama do Dawida czternaście imion i że w monarchicznej liście było także czternaście imion. Ta sama liczba pojawia się, jeśli do imion postaci po niewoli doda się Józefa i Jezusa. Tak więc to Mateusz, świadom wartości numerycznej imienia Dawida i znany z upodobania do liczb, sporządził genealogię według schematu 3 x 14.

Istnieje także opinia (Davies - Allison, I, 166), że Mateusz miał do dyspozycji listę monarchicznych i postmonarchicznych potomków Dawida. To właśnie źródło stanowi podstawę 1, 6b-16. O istnieniu takiej listy świadczą judaistyczne pisma (1 Krn 1 - 9; Ez 13, 9; zob. także Józef Flawiusz, *Ant.* 20, 224-251). Mateusz zaczerpnął zatem z 1 Krn 1 - 3 czternastkę od Abrahama do Dawida. Następnie - częściowo dla symetrii, a częściowo znając walor liczbowy imienia Dawid - ewangelista podzielił historię zbawienia na równe odcinki czasowe, tzn. spis zawarty w 1, 6b-16. W takim jednak wypadku był zobowiązany pominąć cztery imiona w okresie monarchicznym (Achazjasz, Joasz, Amazjasz, Jehoakim) i dodać dwa do okresu postmonarchicznego (Józef, Jezus).

Wydaje się, że podanie szczegółów, dotyczących tradycji i redakcji „rodowodu”, nie jest możliwe. Można jednak podać prawdopodobną historię powstania genealogii. Mateusz ewangelista najprawdopodobniej otrzymał pochodzącą z tradycji listę genealogiczną. O tym, że ewangelista listę taką otrzymał, świadczą imiona nie zawsze pokrywające się dokładnie z imionami LXX, którą się posługiwał. Tak więc przed powstaniem pierwszej Ewangelii lista genealogiczna Jezusa w swych głównych zarysach istniała. Być może autorem owej listy jest tzw. Mateusz



aramejski, posługujący się starotestamentalnymi tekstami oraz rodzinnymi dokumentami. To właśnie na tym etapie mogło dojść do pominięcia imion królów, prawdopodobnie z powodu podobnego zakończenia (homoioteleuton). Rozporządkując istniejącą genealogię Jezusa i zauważywszy pojawiającą się czternastkę w okresie od Abrahama do Dawida oraz od Dawida do niewoli, ewangelista uporządkował całość według schematu 3 x 14. Niektórzy przypisują Mateuszowi ponadto wzmiankę o braciach Józefa i Jojakima, podobnie jak wzmiankę o Zerachu obok Pereza, a także wymienienie tytułu królewskiego Dawida oraz dwukrotne podkreślenie wygnania babilońskiego. Prawdopodobnie podanie imion czterech niewiast: Tamar, Rahab, Rut i Batszeby, także należy przypisać Mateuszowi – być może również w wersecie 16 uzupełnienie: *zwany Chrystusem*, oraz bierną formę: *egennēthē* (*został zrodzony, urodził się*), wskazującą na przekonanie o dziewiczym narodzeniu Jezusa. Jedność idei teologicznych pomiędzy genealogią a całością Ewangelii sprawia, że genealogia w obecnym kształcie jest dziełem ewangelisty.

Inaczej niż Mateusz przedstawia genealogię od Jezusa do Abrahama i Adama ewangelista Łukasz. Dowodziłoby to, że w połowie I w. po Chrystusie istniała więcej niż jedna genealogia Jezusa. Pomiedzy Abrahamem a Jezusem u Łukasza pojawia się pięćdziesiąt sześć imion; u Mateusza – czterdzieści jeden. Spośród owych czterdziestu jeden u Mateusza, Łukasz wymienia jedynie siedemnaście, z czego trzynaście przypada na okres pomiędzy Abrahamem i Dawidem, pozostałe zaś cztery na okres ostatniej sekcji Mateusza (Salatiel, Zorobabel, Józef, Jezus). Głównym powodem odmienności genealogii jest to, że Mateusz prowadzi linię królewską poprzez Salomona, Łukasz natomiast poprzez potomka Dawidowego, Natana. Istnieją dwa najbardziej prawdopodobne wyjaśnienia istniejących różnic pomiędzy genealogiami. Jedno sprowadza się do twierdzenia, że Łukasz podaje linię genealogiczną Maryi, podczas gdy Mateusz – Józefa (np. F.L. Godet, *Luke*, 128-132). Drugie uznaje, że obydwie dotyczą Józefa, ale jedna genealogia podaje potomków biologicznych, druga – prawnych. To drugie wyjaśnienie jest częściej przyjmowane, ponieważ w tamtej kulturze genealogie dotyczyły linii męskiej (Hagner, I, 8 i inni).

**Gatunek.** Z punktu widzenia gatunku należy rozróżnić pomiędzy familijnoklanowymi spisami oraz genealogiami. Te pierwsze są dobrze poświadczone w czasach Nowego Testamentu. Według świadectwa Flawiusza (*C. App.* 1, 7), kapłani mieszkający nie tylko w Palestynie, ale także w Egipcie, Babilonie i „wszędzie indziej na świecie”, przedstawiali dokumenty pochodzenia, ponieważ do służby w świątyni oraz publicznych urzędów dopuszczani byli ludzie „pewnego i godnego pochodzenia” (StrBill I, 2; por. Ezd 2, 61nn; Ne 7, 63). Dokumentami pochodzenia zainteresowani byli także wszyscy inni, choćby ze względu na kwestie dziedziczenia. W przeciwieństwie do spisów familijnych, genealogie miały funkcje teologiczne. Jak to wynika z Rdz 5, 1-32 i 10, 1-32, tego rodzaju genealogie starały się za pomocą następstwa pokoleń ukazać sens dziejów oraz jego cel. W I.



2-16 mamy do czynienia z teologicznie ukierunkowaną genealogią, nie zaś z familyjnym zapisem. Z drugiej jednak strony byłoby błędem kwestionować *a priori* jej wartość historyczną. Gatunek 1, 2-16 można byłoby nazwać teologicznie ukierunkowaną i historycznie umotywowaną genealogią (J. Łach, *Dziecię*, 12nn).

**Historyczność.** Z tego, co powiedziano na temat gatunku genealogii wynika, że w genealogiach biblijnych nie należy spodziewać się dokładności, jaka osiągana jest we współczesnych zapisywanych genealogiach. Opuszczenia, zniekształcenia, niekiedy powtórzenia imion, a zwłaszcza tendencje teologiczne pojawiają się nierzadko. Także podział dziejów od Abrahama do Jezusa na trzy okresy po 14 pokoleń nie jest dokładny, według standardów badań historycznych. Tak np. okres pierwszy od Abrahama (XX-XVI w. przed Chr.) do Dawida (ok. 1000 przed Chr.) obejmuje od 500-800 lat i z trudem daje się pomieścić w 14 pokoleniach. W okresie drugim od Dawida (ok. 1000 przed Chr.) do niewoli (587 przed Chr.) brak jest królów: Ochozjasza, Joasa i Amazjasza (pomiędzy Joramem a Ozjaszem, por. 2 Krl 8, 25; 14, 21; 1 Krn 3, 11n). Okres trzeci, od niewoli do Jezusa, czyli ok. 600 lat, obejmuje tylko 13 pokoleń. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że zarówno Mateusz, jak i Łukasz nie tworzyli listy genealogicznej. Przekazywali otrzymaną tradycję na temat pochodzenia Jezusa. Tradycja ta wskazywała jednoznacznie na pochodzenie Jezusa od Abrahama i Dawida.

Historyczne pochodzenie Jezusa z narodu żydowskiego zasadniczo nie jest kwestionowane. Jezus był Żydem, synem Abrahama. Pochodzenie od Dawida jest wielokrotnie wzmiankowane w pismach NT. Najstarsza wzmianka pochodzi - jak się wydaje - z Rz 1, 3. Polemika antychrześcijańska ze strony judaizmu nigdy nie kwestionowała Dawidowego pochodzenia Jezusa. Pochodzenie to poświadczone jest jednak poprzez linię Józefa. O pochodzeniu Maryi z rodu Dawida NT nic nie mówi.

## II. Egzegeza

2. Mateusz rozpoczyna genealogię Jezusa od Abrahama. Ponieważ następuje ona bezpośrednio po preskrypcie wymieniającym w swym zakończeniu *Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama* (w. 1), dlatego przejście od preskryptu (formuły tytułowej) do początkowego ogniwa genealogii, wymieniającego Abrahama, jest bardzo płynne. Nie jest to oczywiście jedyny powód, dla którego Mateusz rozpoczął genealogię Jezusa od Abrahama. Wiadomo, że Abraham zajmuje wyjątkowe miejsce w historii Izraela (por. 1 Mch 2, 51-60). Nie bez znaczenia jest także fakt, że postawienie Abrahama na czele listy sytuuje Dawida na miejscu czternastym. Poza tym jeśli Mateusz podzielał judaistyczne przekonanie - zawarte w 2 Bar 57, 2 o tym, że wraz z przyjściem na świat Abrahama i jego potomków została wypełniona sprawiedliwość, zrodziła się wiara w nadejście sądu i odnowienie świata oraz

naszczepiona została nadzieja życia wiecznego – Abraham mógł być uznawany za równie ważny początek jak Adam, pierwszy człowiek. Dodajmy jeszcze, że narodzenie Izaaka, syna Abrahama, było w pewien sposób cudowne (Rdz 17, 15-21; 18, 9-15; 21, 1-7), w wyniku czego wymienione na pierwszym miejscu genealogii narodzenie (*egennesen* 1, 2) miało coś wspólnego z ostatnim (*egennēthē* 1, 16).

Kiedy mowa o potomstwie Jakuba, kolejnego patriarchy (1 Krn 1, 34 TH ma: *Izrael* LXX: *Jakub* – wolno zatem wnosić, że Mateusz pracuje na tekście LXX), ujawnia się pierwsze złamanie rytmu genealogii. Obok imienia Judy pojawia się dodatek: *i jego braci* (ci, którzy uważają, że istniejąca już genealogia została wykorzystana przez Mateusza, mówią o Mateuszowym uzupełnieniu). Mateuszowa wzmianka o braciach jest pośrednim wskazaniem na Boże, opatrnościowe wybranstwo. Spośród wielu braci tylko Juda został wybrany na poprzednika linii Dawidowej. Istnieje także inne wyjaśnienie, które podkreśla Mateuszową tendencję przedstawiania ludu Bożego jako wspólnoty braterskiej: Juda i jego bracia wyobrażają Kościół, który jest taką właśnie wspólnotą (podobnie należałoby rozumieć wzmiankę o braciach Jechoniasza, w. 11). Według innych wyrażenie *Juda i jego bracia* przywołuje na pamięć zjednoczenie dwunastu pokoleń, zapoczątkowane przez przyjście Jezusa w czasach eschatologicznych. Najprawdopodobniej dodatek: *Juda i jego bracia*, wskazuje na charakter całej perykopy. Nie jest to genealogia w naszym znaczeniu, ale jakby streszczenie dziejów zbawienia.

3. Synami Judy oraz Tamar (por. Rdz 38, 27-30) byli Fares i Zara. Tamar, żona najstarszego syna Judy, Era, była prawdopodobnie Kananejką. Po śmierci Era inni synowie nie dopełnili obowiązku lewiratu. Tamar uciekła się wówczas do podstępów, wydając na świat synów Judzie (Rdz 38). Tamar jest pierwszą z czterech niewiast wymienianych w genealogii. Obok niej wymieniona jest Rahab (w. 5), Rut (w. 5) oraz żona Uriasza (w. 6b). Kobiety nie są zazwyczaj wymieniane w genealogiach (jakkolwiek Tamar i Batszeba występują w 1 Krn 1 – 3). Co spowodowało przywołanie tych czterech w genealogii Jezusa (a nie np. daleko bardziej sławnej Sary lub Rachel)?

Pierwsze wyjaśnienie, przedkładane już przez Hieronima (*Comm. Matt.* 9), podkreślało, że wymienione niewiasty były grzesznicami, Jezus zaś przyszedł jako Zbawiciel grzeszników. Trudność takiego wyjaśnienia polega na tym, że nie wszystkie wymienione kobiety były grzesznicami. Nie jest np. oczywiste, czy Rut popełniła grzech, poza tym wśród rabinów nie było zgody, czy pozostałe mogą być uważane za grzesznice. Tamar np. uważana była za godną pochwały prozelitkę. Również Rahab uważana była za prozelitkę, która pomogła Izraelowi odnieść zwycięstwo pod Jerychem. Chrześcijanie wysławiali ją jako bohatera wiary (Hbr 11, 31; 1 Clem 12, 1). Także czyn Batszeby, ze względu na Salomona, nie zawsze był potępiany w literaturze rabinistycznej (StrBill I, 28). Drugie wyjaśnienie sugeruje, że kobiety te zostały włączone do genealogii z powodu swej przynależności

do pogan (Tamar - Aramejka, Rahab - Kananejka, Rut - Moabitka, Batszeba - Hetytka). Miało to ukazać, że Jezus już w swoich przodkach był otwarty na pogan i w swoich przodkach miał pogan. Ewangelista pragnął na samym początku zaznaczyć, że zbawczy zamiar Boga od dawna i od początku wykraczał poza granice Izraela, obejmując wszystkie narody. Nie jest jednak całkiem pewne, czy Tamar oraz Batszeba były pogankami. Według trzeciego rozwiązania istnieje pewna *irregularitas* i wyjątkowość w życiu owych kobiet (J. Łach, *Dziecie*, 19; R.E. Brown, *Birth*, 73n). Bóg działał w nieoczekiwany sposób. Taki właśnie nieoczekiwany sposób działania ujawnia się w życiu Maryi. Inaczej mówiąc: cztery owe kobiety wskazują na Maryję. Wymieniając je, ewangelista przygotowuje wyjątkową ingerencję Boga w narodzeniu Jezusa. Wspomniane cztery kobiety ze względu na występującą w ich życiu *irregularitatem*, w genealogii są niekiedy traktowane jako przygotowanie na cud dziewiczego poczęcia Jezusa (Schnackenburg, 18n).

4. O ile ST podaje bardziej lub mniej obszernie opowiadania o czterech pierwszych postaciach (Abraham, Izaak, Jakub, Juda), o tyle o postaciach wymienianych pomiędzy Judą a Boezem znajdujemy bardzo skąpe informacje. Tak więc Ezrom, ojciec Arama, żył w okresie Józefa i zstąpienia Żydów do Egiptu (Rdz 46, 12). Syn Arama, Aminadab, pojawia się w związku z Mojżeszem i wędrówką na pustyni (Lb 1, 7). Był on ojcem Naassona, o którym dowiadujemy się z Lb 2, 3; 7, 12, że przewodził pokoleniu Judy w czasie wędrówki przez pustynię. Według Wj 6, 23 siostra Naassona, Elźbieta, stała się żoną arcykapłana Aarona (warto zauważyć, że w linii genealogicznej Jezusa zarówno u Mateusza, jak i u Łukasza pojawiają się przedstawiciele pokolenia Judy i Lewiego). Salmon, syn Naassona, wymieniany jest w ST wyłącznie w genealogiach (Rt 4, 21 i 1 Krn 2, 11).

5. Stwierdzenie, że Boez był synem Rahab, nie znajduje poza tym miejscem żadnego biblijnego potwierdzenia. W pismach judaistycznych czytamy, że Rahab poślubiła Jozuego (StrBill I, 23). Jej potomkami mieli być m.in. prorocy Jeremiasz i Ezechiel. Rabinowie sławili ją jako prozelitkę i najpiękniejszą kobietę na ziemi (StrBill I, 20-23). Judaistyczny dokument (*RutR* I, 1) wspomina, że Duch Święty pozostawał nad Rahab, dopóki Izrael nie wkroczył do Ziemi Obiecanej. Także pierwsi chrześcijanie (por. Hbr 11, 31) objaśniali jej postawę jako wzór wiary. Żoną Boeza i matką Obeda była wspominana już wyżej Rut Moabitka. Według tradycji rabinackiej była prozelitką, babką Jessego i poprzedniczką Mesjasza (StrBill I, 25-27). Dawid był znany jako „syn Jessego” (1 Sm 20, 27. 30 itd.).

6. Werset ten jest elementem granicznym pomiędzy pierwszą (1, 2-6a) a drugą (1, 6b-11) sekcją. Informacja o Jessem jako ojcu króla Dawida stanowi zakończenie pierwszej sekcji. Dodanie do imienia Dawida tytułu „król” podkreśla fakt królewskości Jezusa, syna Dawida. Jezus nie jest jednak królem według popularnych

oczekiwan. Zadaniem królestwa Jezusa nie jest przywrócenie suwerenności Izraela i odnowienie jego politycznej pomyślności. Królestwo Jezusa może zaistnieć także pośrodku rzymskiego imperium. Zadaniem Jezusa Mesjasza jest wyzwolenie swego ludu z grzechów (1, 21), nie zaś wyzwolenie z politycznych uwarunkowań.

Pierwszą serię imion kończy więc Dawid (czternasty na liście), drugą (w. 6b) zaczyna również Dawid, co zdaje się podkreślać znaczenie tej osoby w genealogii Mateuszowej. Mateusz wymienia Salomona jako syna Dawida, podczas gdy Łukasz prowadzi linię genealogiczną poprzez innego syna Dawida – Natana (Łk 3, 31). Nazwanie matki Salomona *żoną Uriasza* jest prawdopodobnie ukazaniem i podkreśleniem roli pogan, którzy znaleźli się w rodowodzie Jezusa (2 Sm 12, 9; Uriasz był Hetytą), albo nawet wskazaniem na grzech Dawida, który polecił zgładzić Uriasza (2 Sm 11, 12).

7. Roboam, syn Salomona, był pierwszym królem Judy po rozpadzie królestwa na północne (Izrael) i południowe (Judeę). Jego syn Abiasz otrzymał ze strony autora Księgi Królów negatywną ocenę (1 Krl 15, 1-8), natomiast od autora Kronik – pozytywną (2 Krn 13, 1-22). Syn Abiasza nosi u Mateusza imię Asaf, jakkolwiek w spisach królów Judy należałoby się spodziewać raczej imienia Asa (por. 1 Krl 15, 9-24). Asaf jest wymieniany w ST jako założyciel lub praojciec zespołu muzyków w świątyni (synowie Asafa). Jemu właśnie przypisywane są niektóre psalmy (50; 73 – 83; por. 2 Krn 29, 30; 35, 15; Ne 12, 46). Według niektórych pism judaistycznych (LAB 51, 6) Asaf był prorokiem. Mateusz albo jego źródło prawdopodobnie pomylili postać muzyka Asafa (2Krn 29, 30; 35, 15; Ne 12, 46) z Asą, królem Judy (1 Krl 15, 9-24). Niektórzy sądzili, że zmiana została dokonana dla podkreślenia obecności nurtu mądrościowego i prorockiego w genealogii Jezusa. Jest to mało prawdopodobne, ponieważ w osobie Dawida, króla-psalmisty i proroka, Mateusz miał obydwa te nurty.

8. Stwierdzając, że Joram, syn Jozafata, był ojcem Ozjasza, Mateusz pomija trzech królów: Ochozjasza, Joasa i Amazjasza (2 Krl 8, 25; 14, 21; 1 Krn 3, 11n). Przeskok od Jorama do Ozjasza mógł być spowodowany zastąpieniem (homoioteleuton) imienia Ochozjasza (M. Lambert, *Toledoth*, 213). Innym wyjaśnieniem dla opuszczenia wspomnianych imion królów jest przekleństwo ciążyące na domu Achaba (por. 2 Krn 22, 7 i 2 Krl 10, 30); córka Achaba, Attalia, była żoną Jorama i matką Ochozjasza. Jeśli przekleństwo miało sięgać aż do czwartego pokolenia (Wj 20, 5; Lb 14, 18; por. 2 Krn 22-25), to obejmowało wymienionych trzech królów (Wiefel, 29). Powodem usunięcia mogła być także intencja skrócenia listy pokoleń. Jako przykłady można podać Rdz 46, 21 – 1 Krn 8, 1-4; Joz 7, 1. 24 – 1 Krn 4, 1 (por. 2, 50) i in. Czyniono tak zgodnie z zasadą rabinacką, że synowie synów (tj. wnuki) są także synami.



9. Kolejni królowie: Joatham, Achaz, Ezechiasz, poza tym miejscem u Mateusza nie pojawiają się już w NT. Joatham otrzymuje w ST raczej życzliwą ocenę (2 Krl 15, 32-38; 2 Krn 27). Achaz przedstawiany jest jako odstępca jahwizmu (2 Krl 16; 2 Krn 28). Ezechiasz cieszy się sławą króla wiernego Jahwe (2 Krl 18 - 20; 1 Krn 29 - 32).

10. Syn Ezechiasza, Manasses, przedstawiany jest w ST jako jeden z najgorszych królów Judy (2 Krl 21, 1-18; 2 Krn 33, 1-9). Tradycje judaistyczne opowiadały o jego nawróceniu (por. np. Modlitwa Manasses). Nie jest możliwe stwierdzić, czy Mateusz wymieniał go jako złego króla, który się nawrócił, czy też jako bezbożnego i niepoprawnego władcę. Synem Manasses wg 2 Krl 21, 19-26 (por. także 1 Krn 3, 14) był Amon. Mateusz podaje jednak imię Amos. Jest to albo błąd wcześniejszej od Mateusza tradycji, albo też Mateusz sam popełnił ten błąd. Może to być także wynikiem pomateuszowej tradycji tekstu. Może to być także umyślna modyfikacja (podobnie jak w wypadku Asafa) w celu wprowadzenia do genealogii Jezusa nurtu prorockiego. Imię „Amos” przywołuje na pamięć proroka Amosa. W genealogii Mateuszowej Amos jest ojcem Jozjasza, króla sławnej reformy religijnej (2 Krl 22, 1-23, 30; 2 Krn 34 - 35).

11. Według 1 Krn 3, 15-16 Jozjasz miał czterech synów, drugim z kolei był Jechojakim, ojciec Jechoniasza i Sedecjasza. Dlaczego zatem Mateusz zapisał: *Jozjasz był ojcem Jechoniasza i braci jego*? Można byłoby sądzić, że Mateusz rozmyślnie pominął Jechojakima w celu utrzymania schematu czternastki od Salomona do niewoli. To jednak nie wyjaśnia wzmianki o braciach Jechoniasza, jako że 1 Krn 13, 16 wymienia tylko jednego brata: Sedecjasza. Prawdopodobnie najlepszym rozwiązaniem (por. Davies - Allison, I, 179) jest to, które przyjmuje, że Mateusz napisał pierwotnie: „Jozjasz był ojcem Jechojakima i jego braci” (1, 11), a następnie: „Jechoniasz był ojcem Salatiela” (1, 12). Nie mógł napisać: „Po przesiedleniu do Babilonu Jechojakim był ojcem Jechoniasza”, ponieważ wiedział, że ten ostatni urodził się przed przesiedleniem. Późniejszy kopista zmienił Jechojakima na Jechoniasza w celu ujednolicenia genealogii. Wadą tego rozwiązania jest brak uzasadnienia w tekście.

*Przesiedlenie (metoikesia)* w NT stanowi *hapaxlegomenon*. W 2 Krl 24, 16 oraz 1 Krn 5, 22; Ez 12, 11 oznacza niewolę babilońską. Niewola, zwłaszcza w późniejszym judaizmie, była interpretowana w kategoriach teologicznych: Bóg ukarał swój lud z powodu jego grzechów. Niewolę interpretowano także jako wydarzenie mające na celu pomnożenie prozelitów, albo wydarzenie służące jakimś niezgłębionemu zamiarowi Boga (2 Krn 36, 15-21; 2 Bar 1, 1-5; b. Sanh 37b). Wzmianka o *przesiedleniu* zdaje się więc lepiej wskazywać na Bożą ingerencję niż słowo *niewola* (*aichmalōsia*), które posiada bardziej militarne skojarzenia.

12. Rozpoczyna się nowa sekcja genealogii (1, 12-16). Werset 12, wymieniający ponownie przesiedlenie do Babilonu, stanowi drugi punkt zwrotny w przedstawionym rodowodzie. Wyrażenie: *po przesiedleniu*, wskazuje na początek niewoli, nie zaś koniec. Jechoniasz (Jechojakin – 2 Krl 24, 15) był pierwszym królem przesiedlonym do Babilonu, dlatego otrzymał przydomek „więzien” w 1 Krn 3, 17.

Według 1 Krn 3, 17-19 (TM) Zorobabel był synem Pedajasza, trzeciego syna króla Jechoniasza, brata Salatiela. Natomiast zgodnie z Ezd 3, 2, 8; 5, 3; Ne 12, 1; Ag 1, 1, 12, 14; 2, 2, 23 oraz 1 Krn 3, 19 (LXX) Zorobabel był synem Salatiela, pierwszego syna Jechoniasza. Możliwe, że Pedasz był faktycznym ojcem Zorobabela. Ponieważ jednak ten ostatni nastąpił po Salatielu jako przywódca rodziny Dawida (o synu Salatiela nie ma żadnej wzmianki), dlatego był nazywany synem Salatiela. Po powrocie z niewoli Zorobabel był gubernatorem w Jerozolimie z perskiego nadania. Przyczynił się do odbudowy Świątyni (520-515). U proroka Ageusza jest nazwany sługą Pana, sygnetem oraz wybranym (2, 23). Prorok Zachariasz pokładał prawdopodobnie mesjańskie nadzieje w Zorobabelu (Za 4, 6-10). Dalszy los Zorobabela nie jest znany. Następny gubernator nie pochodził już z linii Dawida.

13-15. Zorobabel jest ostatnią postacią wymienianą przez Mateusza, o której informuje ST. W wersecie 13 wchodzimy na nieznaną obszar, dla którego nie jest możliwe wskazać jakiegokolwiek fragmentu starotestamentalnej genealogii jako na źródło. Wszystkie imiona w 1, 13-15 występują jednak w LXX, można zatem sądzić, że LXX została wykorzystana do utworzenia tego fragmentu genealogii (H. Waeten, *Genealogy*, 207n).

Ponad pięć wieków oddziela Zorobabela (który zniknął z dziejów ok. 519 r.) od Józefa. Dla całego tego okresu Mateusz wymienia tylko dziewięć imion (Łukasz – osiemnaście). Już to samo wskazuje, że lista genealogiczna Mateusza nie jest dokładna i kompletna. Osobistości – począwszy od Abiuda, który nie jest wymieniany pośród synów Zorobabela (1 Krn 3, 19-20), aż do Jakuba, ojca Józefa – nie są znane z innych źródeł.

16. Doprowadziwszy genealogię do Józefa, ewangelista identyfikuje go jako męża Maryi i kieruje uwagę najpierw na Jego osobę. Powtarzające się monotonnie dotąd słowo: *egennēsen* (zrodził/był ojcem), otrzymuje nieoczekiwane formę bierną: *egennethē* – dosł. *został zrodzony*. Józef jest ważną postacią i genealogia jest jego genealogią, ale nieoczekiwana zmiana formy czasownika (39 razy powtarzana czynna forma czasownika, a następnie nieoczekiwane ten sam czasownik w stronie biernej) wskazuje, że wielkość Józefa nie pochodzi z tego, że *był ojcem* (*egennēsen*), czyli z fizycznego ojcostwa. Jest to rzecz niezwykła, ponieważ z jednej strony z wielką starannością, za pomocą długiego wyliczania, ewangelista wykazuje najpierw Dawidowe pochodzenie Józefa, a następnie demonstracyjnie

odmawia mu relacji ojcowskiej w stosunku do Jezusa, potomka Abrahama i Dawida w tej samej co Józef linii genealogicznej. Werset 16 stwierdza bowiem wyraźnie, że Józef nie jest – jak to było w poprzednich 39 przypadkach – fizycznym ojcem kolejnego potomka Abrahama: Jezusa.

Tutaj jednak rodzi się pytanie. Jeśli Józef nie jest fizycznym ojcem Jezusa, to jak może On pochodzić z rodu Dawida? Jest także drugie pytanie, które wiąże się z osobą Maryi. Maryja bowiem staje się postacią nieoczekiwanie usuwającą osobę Józefa na dalszy plan. Jezus, o którego w całej genealogii idzie, pozostaje w bezpośredniej relacji z Maryją, nie z Józefem. Z Niej bowiem *narodził się Jezus*. Zastosowane tutaj tzw. *passivum theologicum* (dosł. *został zrodzony*) oznacza nie innego, jak: Bóg zrodził Jezusa. Ale co to znaczy: Bóg zrodził? Mateusz jest zbyt dobrym nauczycielem, aby obydwie te pytania pozostawić bez odpowiedzi. Odpowiedzi pojawiają się w kolejnej perykopie 1, 18-25.

17. Ostatni werset perykopy podsumowuje całą jednostkę literacką (por. także 4, 23-25; 9, 35-38; 12, 15-21; 14, 34-36; 19, 1-2). Wskazuje na jej strukturę oraz teologiczne znaczenie. Bóg prowadzi dzieje ku oznaczonemu przez Niego celowi. Jezus, narodzony z Dziewicy Maryi, jest dopełnieniem i wypełnieniem dziejów Izraela.

### III. Aspekt kerymatyczny

**Bóg Panem dziejów.** Dzieje świata biegą według określonych „etapów”. To nie przypadek decyduje o wszystkim, ale Boża ręka. Starotestamentalne rozumienie dziejów zawiera się w odpowiedzi, jaką Bóg za pośrednictwem proroka Izajasza poleca przekazać królowi Asyryjskiemu Sennacherybowi: „Z dawna to przygotowałem; co ułożyłem od prastarych czasów, to teraz w czyn wprowadzam” (Iz 37, 26). Jeśli nawet dla oczu dzieje świata wydają się dość chaotyczne, w rzeczywistości Bóg sam trzyma nici wydarzeń. Niekiedy zdarza się, że człowiek wierzący otrzymuje możliwość spojrzenia na „reżyserię Bożą”. Należy jednak strzec się naiwnego i pośpiesznego „przenikania” Bożych zamysłów, udawania, że „przeniknęło się” zamiary Boże. Sygnały Boże dostrzegane są zazwyczaj wtedy, kiedy spoglądamy w przeszłość. W wydarzeniach dziejowych odkrywamy Boga działającego niejako *a tergo*, a i to w spojrzeniu ogólnym, nie zaś w szczegółach.

**Jezus synem Dawida i synem Abrahama.** Dzieje świata i ludzi nie biegą linią prostą. Na drodze tej bywają wzniesienia (Dawid) i upadki (niewola). Pomimo to Bóg osiąga zamierzony cel. Tym celem jest Jezus Chrystus. Ku Niemu, jako synowi Abrahama i synowi Dawida, kierują się dzieje z „matematyczną” precyzją (periodyzacja 3 x 14), aż nastąpi „pełnia czasów” (Ga 4, 4). Dlaczego tytuł „Syn Abrahama”, jest tak ważny? Dlatego, że z imieniem Abrahama wiąże się błogosławieństwo Boże dla wszystkich narodów ziemi (Rdz 12, 3; por. 18, 18; 22, 17).



Abraham jest nie tylko ojcem wielu narodów, ale też tym, który przynosi im błogosławieństwo. W Jezusie, jako synu Abrahama, wszystkie narody otrzymują błogosławieństwo, przez Jezusa Bóg przemawia do wszystkich narodów. Jezus jest w pełnym znaczeniu potomkiem i dziedzicem Abrahama, przekazującym ludowi obietnice dane Abrahamowi. Jezus jest także „Synem Dawida” (por. Jr 23, 5; 33, 15; *PsSal* 17, 21-23). To, co dla nas może wydaje się tytułem honorowym, dla Mateusza i pierwszych chrześcijan miało wielkie znaczenie. W Jezusie przyszedł na świat Ten, którego prorok Natan obiecał swemu królowi Dawidowi, że utrwali jego imię i królowanie na zawsze (2 Sm 7, 12-16). Bóg nie wzdygał się instytutacji takiej jak monarchia przypisać ważnej roli w dziejach swego Syna. Instytucja ta była instytucją nierzadko przekupną, zepsutą, reprezentowaną niekiedy przez ludzi niegodnych, ale i niekiedy przez świętych. W podobny sposób Bóg nie wzdygał się powierzyć dziejów zbawienia instytucji Kościoła i zapewnić jej trwania „aż do końca świata”, chociaż i ona nie jest wolna od słabości i grzechów. Ci spośród chrześcijan, którzy ogłaszają wszem i wobec, że wierzą i kochają Jezusa, ale nie mogą przyjąć Kościoła z powodu jego słabości, niedoskonałości i grzechów, wykazują, że nie zrozumieli genealogii Jezusa i nie są w stanie przyjąć wyzwania, jakie przynosi jej swoistego rodzaju kontynuacja.

**Z dziejów interpretacji.** W dziejach egzegezy tego fragmentu Ewangelii Mateusza zajmowano się głównie wyjaśnieniem dwóch kwestii: dlaczego i na ile genealogia Jezusa, Syna Dziewicy Maryi, jest zarazem genealogią Józefa? Jak wyjaśnić odmiennność obydwóch nowotestamentalnych genealogii?

W starożytności chrześcijańskiej powszechnie przyjmowano Dawidowe pochodzenie Maryi. W konsekwencji uznawano także – i w ten sposób uzasadniano – Dawidowe pochodzenie Jezusa (Justyn, *Dial.* 43, 1; 100, 3). Stawiano jednak pytanie, dlaczego ewangelista podał genealogię Józefa, a nie Maryi. Najczęściej odpowiadano wówczas, że Józef i Maryja pochodzili z tego samego rodu Dawida, zatem genealogia Józefa wskazywała również na Dawidowe pochodzenie Maryi (Euzebiusz z Cezarei, *Quaest. ad Steph.* 1). W XV stuleciu pojawiła się opinia, że genealogia Józefa w czasach Mateusza z pewnością mówiła także o pochodzeniu Jezusa. Myśl o prawnym ojcostwie Józefa oraz prawnym pochodzeniu Dawidowym Jezusa nie była podnoszona w starożytności chrześcijańskiej. Obecnie jest przypomniana i przyjmowana powszechnie.

Na pytanie drugie, a mianowicie jak wyjaśnić odmiennność obydwóch nowotestamentalnych genealogii, odpowiadano, że Mateusz podawał genealogię naturalną Jezusa, natomiast Łukasz genealogię legalną (zob. *Hist. eccl.* 1, 7). Odmienności powstawały wówczas, kiedy w przypadku braku potomstwa dochodziło do małżeństw w oparciu o prawo lewiratu. Augustyn sugerował jako powód odmienności adopcję. Ta jednak opinia nie uzyskiwała jednak szerokiego przyjęcia. Sam jej autor odstąpił od niej później na korzyść rozróżniania pomiędzy naturalną a legalną genealogią.



Nowożytna krytyka genealogii posiada swe korzenie w starożytnej, pogańskiej i antykościelnej polemice. Zwłaszcza krytyka ze strony Porfiriusza była w starożytności szeroko dyskutowana (Hieronim, *Comm. Dan.* 1, 1). Do dzisiaj przypomina się także stwierdzenie Juliana Apostaty, że imię ojca Józefa nie jest całkowicie pewne (Hieronim, *Helv.* 1, 16). W czasach nowożytnych posługiwano się genealogią jako argumentem przeciw dziewiczemu poczęciu Jezusa (Schleiermacher). Argument taki opiera się jednak na bardzo słabej podstawie tekstualnej. Nie da się go wyprowadzić z tekstu Mateusza, dlatego zwolennicy odwołują się do istniejącej jakoby tradycji przedmateuszowej, która jednak nie ma udokumentowania w świadectwach rękopiśmiennych.

### Bibliografia

- Barbaglio G., *Le genti nella genealogia di Mt 1, 1-17*, PSV 26 (1992) 101-110; Bauer D.R., *The Literary Function of the Genealogy in Matthew's Gospel*, SBL SP 29 (1991) 451-468; Bauckham R., *Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage. Two Problems in the Matthean Genealogy*, NovT 37 (1995) 313-329; Brown R.E., *Rahab in Mt 1, 5 Probably is Rahab of Jericho*, Bib 63 (1982) 79-80; Hempelmann H., *Das dürre Blatt im heiligen Buch: Mt 1, 1-17 und der Kampf wider die Erniedrigung Gottes*, TB 21 (1990) 6-23; Hutchison J.C., *Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy*, BS 158/2 (2001) 152-164; Jones J.M., *Subverting the Textuality of Davidic Messianism. Matthew's Presentation of the Genealogy and the Davidic Title*, CBQ 56 (1994) 256-272; Johnson M.D., *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge - New York 1988; Kowalczyk A., *Genealogie Jezusa w Ewangeliach (Mt 1, 1-17)*, StGd 10 (1995) 113-121; Nolland J., *Jechoniah and His Brothers (Matthew 1, 11)*, BBR 7 (1997) 169-178; Nolland J., *The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy*, NTS 43/4 (1997) 527-539; Oberforscher R., *Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazareth. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont, w: Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament*, red. M. Öhler, Darmstadt 1999, 5-26; Ostmeyer K.H., *Der Stammbaum der Verheissenen. Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1, 1-17*, NTS 46/2 (2000) 175-192; Sztala J., *Historyczna prawda genealogii Jezusa Chrystusa według św. Mateusza*, ACr 27 (1995) 303-313; Weren W.J.C., *The Five Women in Matthew's Genealogy*, CBQ 59/2 (1997) 288-305.

### 1.2.2. Narodzenie Jezusa Chrystusa (1, 18-25)

<sup>18</sup> *A z narodzeniem<sup>a</sup> Jezusa Chrystusa<sup>b</sup> było tak.*

*Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, Józefowi,  
wpierw nim zamieszkali razem,  
znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego.*

<sup>19</sup> *Mąż Jej, Józef, będąc człowiekiem sprawiedliwym  
i nie chcąc narażać Jej na zniesławienie,  
postanowił opuścić Ją potajemnie.*

<sup>20</sup> *Gdy nad tym rozmyślał,  
oto Anioł Pański ukazał mu się we śnie  
i powiedział:*

*„Józefie, synu Dawida,  
nie bój się przyjąć Maryi, twojej małżonki,  
albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło.*

<sup>23</sup> *Porodzi Ona syna,  
a ty nadasz Mu imię Jezus,  
On bowiem wybawi lud swój od jego grzechów".*  
<sup>22</sup> *A stało się to wszystko,  
aby się wypełniło słowo Pańskie wypowiedziane przez proroka<sup>21</sup>:*  
<sup>21</sup> *Oto Panna poczęnie i porodzi Syna,  
i nazwą Go imieniem Emanuel,  
to znaczy Bóg z nami.*  
<sup>24</sup> *Józef, powstawszy ze snu,  
uczynił, jak mu polecił Anioł Pański;  
wziął swoją żonę do siebie.*  
<sup>25</sup> *I nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna,  
któremu nadał imię Jezus.*

<sup>21</sup>) Lekcję *genesis* znajdujemy w  $\Gamma^1$ , Ir, Or, Epif. Wcześniejsze i liczne świadectwa mają *genesis* ( $p^1$ ,  $\kappa$ , B, C, L, Z,  $\Gamma$ ,  $\Gamma^1$  28, 33, syr<sup>2</sup> 28, cop<sup>2</sup> 28, arm, Ir, Or, Eus i wiele innych). Jedno i drugie słowo oznacza *narodzenie*, z tym że to ostatnie posiada bogatszy zakres znaczeniowy i oznacza także: dzieje, początek, stworzenie, genealogia (por. 1, 1). Jest rzeczą zrozumiałą, że kopiści mogli popełniać błędy w posługiwaniu się słowem, którego ortografia i fonetyka były niemal identyczne. Uwzględniając wielość wczesnych świadectw, opowiadających się za lekcją *genesis*, a także znaną skłonność kopiistów do zastępowania słowa o węższym zakresie znaczeniowym słowem o znaczeniu bardziej ogólnym, a wreszcie mając na uwadze również to, że *genesis* odpowiada bliższemu i tak często występującemu w genealogii czasownikowi *gennan*, przyjmujemy wraz z większością wydawców i komentatorów lekcję *genesis*.

<sup>22</sup>) Najlepiej udokumentowana jest lekcja *Iesou Christou* ( $p^1$ ,  $\kappa$ , C, E, K, L, P,  $\Delta$ ,  $\Theta$ ,  $\Pi$ ,  $\Gamma^1$ ,  $\Gamma^1$ , syr<sup>2</sup> b, pal, sa, bo, arm, geo, Diat, Ir, Or i in.). Nieliczne świadectwa odwracają porządek, być może pod wpływem formuły Pawłowej: *Christou Iesou* (np. B, Oryg). Jeszcze inne rękopisy mają *Iesou* (w PsAlan) albo *Christou* (it, vg, syr<sup>2</sup>, Ir, Hier, Aug). Rozstrzygnięcie nie jest łatwe. Wiadomo, że kopiści mieli tendencje do rozszerzania imienia Chrystus albo imienia Jezus. Można byłoby zatem przypuszczać, że lekcja dłuższa jest wtórną. Poza tym, poprzedzenie imienia *Iesou Christou* rodzajnikiem jest w NT wyjątkowo rzadkie. Pomimo tych zastrzeżeń oczywistość świadectw zewnętrznych jest tak wielka, że niemal powszechnie przyjmuje się lekcję dłuższą *Iesou Christou* (inaczej J. Lach, *Dziecie*, 31).

<sup>23</sup>) Sporo różnych świadectw przed słowem *inu profetou* podaje *Esainu* (np. D, 267, 954, it<sup>b</sup> c, d, vg<sup>msa</sup>, syr<sup>2</sup> c, h, pal, ar, Diatessaron<sup>67</sup>). Dodanie imienia jest najwyraźniej objaśnieniem kopisty. Gdyby bowiem imię od początku występowało w tekście, trudno byłoby wytłumaczyć pominięcie w tak wielu rękopisach.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Powyższa perykopa jest jedną z trzech krótkich narracji (1, 18-25; 2, 1-12; 2, 13-23) dotyczących wydarzeń związanych z narodzinami Jezusa. Początkowe i końcowe słowa o narodzeniu (*genesis* w. 18; *eteken* w. 25) tworzą inkluzję, ukazując w ten sposób ramy perykopy. Omawiana perykopa powiązana jest z wcześniejszym rodowodem przez opowiadanie o porodzeniu Jezusa przez Maryję posłubioną Józefowi (por. 1, 16); z następującą relacją o Mędrcach – przez wzmiankę o ukazaniu się Anioła we śnie (2, 13, 19). Struktura opowiadania jest przejrzysta. Tytuł (w. 18a) informuje czytelnika, że opowiadanie dotyczyć będzie okoliczności narodzenia Jezusa. W następującej potem ekspozycji

(ww. 18b-19) ukazana jest sytuacja Józefa, który dowiedział się, że Maryja, *wpierw nim zamieszkali razem*, stała się brzemienna. Ponieważ był „sprawiedliwym”, nie chciał narażać Maryi na przykrości, dlatego postanowił opuścić Ją potajemnie. Opowiadanie osiąga swój punkt kulminacyjny w opisie ukazania się Anioła Józefowi (ww. 20-23). Orędzie Anioła zawiera podwójne polecenie: Józef ma przyjąć Maryję, która poczęła z Ducha Świętego, a ponadto ma nadać imię Dziecięciu. W Dziecięciu tym wypełni się zapowiedź proroka o Dziewicy, która pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel. Opowiadanie kończy się stwierdzeniem, że Józef starannie wypełnił polecenie Anioła (ww. 24-25). Schematycznie:

- 1) Tytuł (w. 18a)
- 2) Tło wydarzeń: sytuacja Maryi - sytuacja Józefa (ww. 18b-19)
- 3) Ukazanie się Anioła Józefowi (w. 20a)
- 4) Przekazanie misji Józefowi (ww. 20b-21):
  - a) wezwanie do odwagi (w. 20b)
  - b) przedstawienie stanu Maryi (ww. 20c-21a)
  - c) ukazanie misji (w. 21bc)
- 5) Komentarz ewangelisty - cytat refleksyjny (ww. 22-23)
- 6) Wypełnienie polecenia Anioła (ww. 24-25):
  - a) Józef wziął Maryję do siebie (w. 24)
  - b) Narodzonemu Dziecięciu nadał imię Jezus (w. 25).

**Redakcja i tradycja.** O tym, że opowiadanie nie jest wyłącznym dziełem ewangelisty Mateusza, przekonują m.in. zauważalne dwa przeskoky myślowe, świadczące o późniejszych dodatkach (R.E. Brown, *Birth*, 154-163). W w. 18c spotykamy sformułowanie: *za sprawą Ducha Świętego*. Jego właściwe miejsce jest w ustach Anioła (w. 20c). Także ww. 22-23 sprawiają wrażenie fragmentu dodanego. Nie tylko powtarzają motyw dziewiczego poczęcia z ww. 18b i 25, ale do wyjaśnienia imienia z w. 21 (*zbawi od grzechów*) dodają jeszcze wyjaśnienie drugiego imienia, Emmanuel (w. 23b). W obydwóch powyższych rozwinięciach dostrzegalne jest słownictwo i styl Mateusza. Wolno zatem sądzić, że cytat z Izajasza (ww. 22-23) pochodzi od ewangelisty. Cytat nie pojawia się już więcej w NT i odznacza się tym, że w przeciwieństwie do większości pozostałych cytatów refleksyjnych podąża prawie dosłownie za LXX. Pozwala to mniemać, że nie tylko formuła wprowadzająca z w. 22, ale i sam cytat wywodzi się od Mateusza, który z reguły cytuje wg LXX, o ile nie jest uzależniony od posiadanego źródła. Słownictwo perykopy zdradzające, w większym stopniu niż ma to miejsce w całej Ewangelii, wpływu Mateusza wskazuje w ten sposób na większą niż zwykle zależność redakcyjną. Powyższe sugestie na temat wpływu ewangelisty wskazują równocześnie na istnienie przed-mateuszowego opowiadania. Było ono dziełem autora pochodzenia żydowskiego (arMt?) rozporządzającego dobrą znajomością zwyczajów żydowskich (zwycza-je odnoszące się do zaślubin), dobrą znajomością prawa żydowskiego (adopcja

poprzez nadanie imienia). Autor odznacza się także doskonałą znajomością Starego Testamentu. Nawiązuje do starotestamentalnych zwiastowań, w szczególności Rdz 16, 11, gdzie mowa o Aniele zapowiadającym Hagar narodzenie się Izmaela. Gdy idzie o treść, przedmateuszowy autor czerpał z ustnej tradycji. Z niej właśnie przyjął tematy dziewiczego poczęcia (w. 18b), poczęcia z Ducha Świętego (w. 20c), nadania imienia (w. 21b) i znaczenia imienia (w. 21c).

**Gatunek** omawianej perykopy ujawnia cechy midraszu hagadycznego. Opowiadanie służy ukazaniu postaci Jezusa jako wypełnienie obietnicy ST – w tym wypadku Iz 7, 14 (LXX). Poprzez taki gatunek narracja nie jest przedkładaniem samych faktów, ale ukazaniem ich głębszego znaczenia. Wydarzenie staje się pełniej zrozumiałym poprzez światło pochodzące z Pisma (R. Pesch, *Ausführungsformel*, 87).

**Motywy.** W omawianej perykopie pojawiają się nawiązania do opowiadań o rodzinach Mojżesza (Luz, I, 101). Amram, ojciec Mojżesza, według świadectwa Józefa Flawiusza został powiadomiony we śnie o narodzeniu Mojżesza i jego roli w przyszłości (*Ant.* 2, 210-216). Według innego przekazu oddalił on swoją żonę, ale na skutek interwencji Miriam zobowiązał się przyjąć ją z powrotem (por. *ExodR* I, 13 do Wj I, 15). W takim kontekście mówi się, że Mojżesz ma wybawić Izraela. O dziewiczym poczęciu lub poczęciu mocą Boga w tym kontekście nie ma jednak w ogóle mowy. Nawiązania do opowiadania o narodzinach Mojżesza są zatem jedynie częściowe. O bezpośrednim przeniesieniu opowiadania o narodzeniu Mojżesza nie można jednak mówić.

**Historyczność.** Na pytanie, czy dziewicze poczęcie i narodzenie miało miejsce w historii, historykowi pozostającemu w obszarze swojej dyscypliny brak jest podstaw do wypowiedzania się. Z drugiej jednak strony nie można twierdzić, że jest to wyłącznie kwestia wiary. Mateusz i Łukasz czynią ten fakt centralnym w swych opowiadaniach, a to jest już sprawdzalne historycznie. Jeśli więc nie odrzucamy *a priori* wszystkiego, co jest cudownym działaniem Boga w dziejach, nie można także odrzucać świadectwa Mateusza i Łukasza w tym względzie (por. Gnilka, I, 22-33).

## II. Egzegeza

18. Pierwsza część wersetu (*A z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak*) nawiązuje i objaśnia zakończenie w. 16 (*z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem*). Druga część wersetu (*Po zaślubinach Matki jego, Maryi Józefowi, wpierv nim zamieszkali razem, stała się brzemienną za sprawą Ducha Świętego*) zarysowuje tło wydarzeń poprzez podanie niezbędnych informacji na temat Maryi i Józefa. Józef i Maryja byli zaślubieni, ale zamieszkiwali jeszcze osobno. Wynika stąd, że zaistniał pierwszy etap zaślubin żydowskich (*'erusin*), czyli jakby zaręczyny. Ten etap zaślubin wywoływał już skutki prawne. Zaślubieni mieli prawo nazywać się mężem i żoną, a w przypadku śmierci jednej strony pozostawało się wdowcem lub



wdową. Jeśli kobieta w tym czasie dopuściła się niewierności, mogła być oskarżona o cudzołóstwo. Zerwanie mogło dokonać się jedynie przez rozwód. Na tym etapie zawierania małżeństwa kobieta miała zazwyczaj 12-13 lat, mężczyzna 18-24. Po pewnym czasie, zależnie od zwyczaju panującego w okolicy, ale nie dłużej niż po półtora roku następował drugi etap zaślubin (*nissu in*), polegający na przeprowadzeniu do domu małżonka (StrBill I, 45-47). Z tekstu Ewangelii wynika, że ów drugi etap zaślubin jeszcze nie nastąpił. A właśnie w tym czasie *Maryja znalazła się brzemienną*. Brzemiennosc została przypisana Duchowi Świętemu (por. Łk 1, 35: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego Cię ogarnie”). Podana tutaj informacja: *za sprawą Ducha Świętego*, była niekiedy podstawą przypuszczenia, że wraz ze stwierdzeniem faktu brzemienności, Józef dowiedział się o działaniu Ducha Świętego. Nie można wykluczyć, że tak właśnie było i ewangelista w ten sposób to zaznaczył. Możliwe jest również, że poprzez ten dodatek, który uprzedza dalszy tok opowiadania, ewangelista zamierzył zabezpieczyć czytelnikom możliwie najwcześniej właściwe rozeznanie sytuacji. Czytelnicy Ewangelii, którzy prawdopodobnie wiedzieli o rozpowszechnianych antychrześcijańskich, a zatem kierujących się przeciwko Maryi pogłoskach, ani przez chwilę nie powinni byli sądzić, że narodzenie Jezusa łączyło się z jakimkolwiek skandalem.

19. Dla zrozumienia niniejszego wersetu bardzo pomocne byłoby wiedzieć, czy Józef wiedział o poczęciu z Ducha Świętego, czy też nie. Jedni autorzy, głównie katoliccy, skłonni są przyjmować, że Józef taką wiedzę posiadał. Ponieważ zaś Józef był człowiekiem „sprawiedliwym” (*dikaioi* = *sprawiedliwy* w znaczeniu starotestamentalnym: pełen czci i bojaźni wobec Boga i Bożych tajemnic) i nie chciał wyjawiać tajemnicy Maryi (*deigmatidzein* posiada znaczenie: *zniesławiać*, ale także *badac*, *dociekać*, *ujawniać*), postanowił oddalić się potajemnie. Za takim rozumieniem przemawiałoby słowo Anioła: *Józefie... nie bój się wziąć do siebie Marvi...* (w. 20). Innymi słowy, decyzja Józefa, aby dyskretnie opuścić Maryję oraz nie ujawniać Jej tajemnicy, była podyktowana „sprawiedliwością”, tj. pełną czci bojaźnią wobec niezrozumiałych spraw Bożych, dokonujących się przez Maryję. W takim rozumieniu pojawienie się Anioła Józefowi (w. 20) nie było w gruncie rzeczy poinformowaniem Józefa o poczęciu z Ducha Świętego. Było raczej potwierdzeniem dotychczasowej wiedzy Józefa, a także wskazaniem na rolę, jaką ma on do odegrania w całym wydarzeniu (I. de la Potterie, *Mairie*, 71nn; Schlatter, 13). Inni autorzy, głównie protestancy (np. Luz, I, 104), przyjmują, że Józef aż do momentu ukazania się Anioła nie wiedział o poczęciu z Ducha Świętego. Wiedział natomiast, że Maryja, która jako dziewica miała przybyć wkrótce do jego domu, stała się brzemienną. W tych okolicznościach jego decyzja odejścia była podyktowana szacunkiem dla przykazania świętości małżeństwa. Swą decyzją Józef dowodzi także swej wrażliwości wobec Prawa Bożego. Znało ono dwie sytuacje, w których małżonka stawala się brzemienną,

zanim zamieszkaliby razem. Była to sytuacja winy, o ile dobrowolnie naruszyła prawa małżeńskie (Pwt 2, 22-24), oraz sytuacja niewinności, o ile stała się ofiarą przemocy (Pwt 22, 25-27). Aby wykazać winę lub niewinność, Józef mógł zażądać dochodzenia i procesu (w wypadku wykazania winy mógł zatrzymać otrzymany już posąg). Józef jednak nie chciał dowodzić swej winności Prawu kosztem Maryi i nie chciał, aby podejrzana w takim wypadku o wiarołomstwo Maryja została poddana upokarzającemu procesowi. Nie chcąc stawiać publicznie zarzutu (*deigmatidzein*), postanowił odejść „po cichu”. Wtedy to nie można było wszczynać żadnych dochodzeń w sprawie Maryi.

Powstaje pytanie, która z tych dwóch opinii jest bardziej prawdopodobna, tzn. czy rzeczywiście było tak, że Józef zamierzył odejść od Maryi pełen czci i bojaźni wobec Bożych spraw, których nie czuł się godzien, czy raczej zamierzył odejść wierny Bożemu Prawu w sprawie świętości małżeństwa? Trzeba przyznać, że obydwie opinie są prawdopodobne. Obydwie nie ujmują godności Maryi ani Józefowi. Jakkolwiek opinia pierwsza jest dobrze umotywowana, autorzy skłaniają się raczej ku drugiej, ponieważ w Mateuszowym opowiadaniu nie ma wyrażonej wzmianki o tym, że Józef dowiedział się już o dziewiczym poczęciu Maryi, z „Ducha Świętego”. Wprawdzie istnieje uzasadnione przypuszczenie, że Maryja opowiedziała Józefowi – w którego „sprawiedliwość” nigdy nie wątpiła – o wszystkim, co się wydarzyło. W tekście Ewangelii jednak tego nie znajdujemy.

W literaturze rabinackiej końca I i na początku II wieku pojawiają się informacje, że Jezus był synem żołnierza rzymskiego imieniem Pantera. Orygenes podaje, że poganin Celsus (najbardziej znany w starożytności polemista antychrześcijański) otrzymał od pewnego Żyda następującą informację: „Matka Jezusa została odesłana przez cieśnię, z którym była zaręczona, ponieważ dopuściła się cudzołóstwa z pewnym żołnierzem imieniem Pantera” (*Cels.* 1, 32). Powstanie imienia Pantera i konsekwentnie określenia: „syn Pantery”, daje się dość łatwo wyjaśnić. Imię „syn Pantery” stanowi odpowiednik tego, co chrześcijanie mówili o Jezusie: „Syn Dziewicy” (*huios tēs parthenou* – ze słowa: *parthenos* = gr. *dziewica*, powstało imię *pantheros*, a przypisano je dla większego pohańbienia okupacyjnemu żołnierzowi rzymskiemu). Opinia pism żydowskich z wczesnych lat chrześcijaństwa, już bez podawania imienia owego żołnierza, powtarzana bywa także przez współczesnych autorów żydowskich (zob. S. Ben Chorin, *Bruder Jesus*, 34).

20. Pojawienie się anioła opisane zostało bardzo zwięźle. Nastąpiło w trakcie intensywnego rozważania sposobu, w jaki należałoby przeprowadzić podjętą decyzję odejścia. Specyfiką pojawienia się Anioła było to, że miało miejsce we śnie (mędrcy zostali pouczeni we śnie bez pojawiania się anioła – 2, 12, podobnie żona Pilata została pouczone we śnie – 27, 19). Pojawienie się anioła – Bożego posłańca – we śnie nie jest obce księgom ST (np. Rdz 20, 3, 6; 31, 11, 24; Lb 12, 6 i in.). O swoim doświadczeniu Boga Hiob mówi następująco: „Bóg się odzywa raz

i drugi, tylko się na to nie zważa. We śnie i w nocnym widzeniu, gdy spada sen na człowieka: i w czasie drzemki na łóżku otwiera On ludziom oczy" (Hi 33, 14n). Autorzy biblijni są przekonani, że przemawianie Boga może dokonywać się w różny sposób (por. Lb 12, 6). Zazwyczaj jest to przemawianie delikatne i jakby nie do końca jasne, chociaż głębokie (por. Elias na górze Horeb: 1 Krl 19, 9-18). Ponieważ jest to przemawianie delikatne, słyszy go człowiek wrażliwy, który zdolny jest odebrać sygnały posrodku powszedniego dnia. Takim najwidoczniej był Józef. Opowiadanie o ukazaniu się anioła we śnie oznacza, że wiedza o dziewiczym poczęciu Maryi nie pochodzi z ludzkiego zastanawiania się, ale wiedza ta pochodzi od Boga. Poza tym oznacza, że pouczenie to, jakkolwiek miałoby ono charakter (widzenie sennie, oświecenie wewnętrzne, widzenie połączone z słyszeniem słów), dokonało się we właściwy sposób dla przemawiania Boga, tj. delikatny i dyskretny (W. Bösen, *In Betlehem*, 35).

Anioł pojawia się, aby mówić. Istotnym punktem jego przemówienia jest właśnie mającego się narodzić Syna Dziewicy Maryi w królewską linię rodu Dawida. Z tego zapewne powodu Józef nazwany jest tutaj przez Anioła *synem Dawida* (tylko w tym miejscu tytuł ten odnosi się do kogoś innego niż Jezus). Wyrażenie: *Nie bój się...* zdaje się przemawiać za opinią, która w podjętej decyzji Józefa upatruje raczej świętą bojaźń, nie zaś podejrzenie o niewierność. Formuła: *Z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło*, stanowi serce orędzia Anioła. Jeszcze raz przywołany jest Duch Święty (wcześniej w. 18). Brak rodzajnika wskazuje, że ewangelista porusza się raczej – jak już wspomniano – w obszarze starotestamentalnych pojęć, gdzie Duch Boga rozumiany był jako moc Boga, nie zaś jako Osoba – zgodnie z późniejszą koncepcją trynitarną. (Warto dodać, że ponieważ Duch w jęz. hebrajskim jest rodzaju żeńskiego, zaś w jęz. greckim – nijakiego, dlatego również z tego powodu pojmowanie udziału Ducha Świętego w poczęciu Jezusa nie może być rozumiane w sensie opowiadań mitologicznych pozabiblijnych jako *masculinum principium*). W jaki zatem sposób należy pojmować udział Ducha Świętego w poczęciu Jezusa?

Wzmianka o działaniu Ducha Świętego (= *Ducha Świętego...*) przywołuje na pamięć „poranek stworzenia”, kiedy Duch Święty unosił się nad wodami i w siedmiu symbolicznych dniach bezład i chaos zamienił w raj z człowiekiem posrodku (Rdz 1, 1-31). Ten sam stwórca Duch ujawnia się w dziewiczym poczęciu. Wyrażenie: *z Ducha Świętego*, oznacza w naszym współczesnym języku, że w poczęciu Jezusa Bóg sam interweniuje stwórczo, że Jezus jest całkowicie darem Boga, że Jezus przychodzi z góry, od Boga, nie od dołu, z mocy i woli człowieka. Przy poczęciu i narodzeniu Jezusa, jako człowieka, Bóg powołuje do istnienia coś, czego nie było nawet w zaczątkowej formie. Jezus jako człowiek jest stworzony, nie zrodzony. Jezus jest dziełem stwórczym Boga. W Jezusie rozpoczynają się nowe dzieje świata.

21. Nadanie imienia dokonywało się zazwyczaj w dniu obrzezania, ósmego dnia po narodzeniu (por. Lk 2, 21). Oznaczało przyjęcie dziecięcia do rodu. Józef, syn



Dawida, otrzymuje nakaz nazwania Dziecięcia, a tym samym przyjęcia Go jako swe własne. Jezus w ten sposób staje się prawnie potomkiem Dawida (por. Iz 43, 1: „Wezwałem cię po imieniu: tyś moim!”). Przez polecenie nadania imienia czytelnik dowiaduje się, że to Bóg sam decyduje, jakie ma mieć imię Zbawiciel; dowiaduje się także, w jaki sposób Jezus może być uważany za syna Dawida, mimo iż Józef nie jest Jego prawdziwym ojcem (por. w. 17). Nadanie imienia wiązało się z przekonaniem, że imię wyraża znaczenie i przeznaczenie życiowe konkretnej osoby (por. 1 Sm 25, 25; Mt 16, 17-18). Hebrajskie imię *Ješia* (skrót od *J’hōšia*) oznacza: „Jahwe jest zbawieniem”. Imię wskazuje zatem na przyszłą rolę i misję Tego, który będzie je nosił. Zbawienie jest tutaj rozumiane jako uwolnienie od grzechów: *On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów*. Taki Mesjasz różni się od wyobrażeń i rozpowszechnionych ówczesnych oczekiwań (*PsSal* 17, 23nn; *TestLew* 2; *TestJud* 24). Według tych oczekiwań, Mesjasz, podobnie jak niegdyś Mojżesz, miałby wyzwolić swój lud z niewoli. Jezus nie spełni takich oczekiwań, ale uwolni ludzi od tych wrogów, którzy oddzielają człowieka od Boga, tj. od grzechów. „Jego lud” to najpierw lud Boży, Izrael. Mateusz jednak i jego czytelnicy rozumieli to wyrażenie zapewne w znaczeniu szerszym. Według owego szerszego znaczenia idzie o Lud Króla – Mesjasza, czyli Kościół. Nie bez znaczenia jest i to, że w imieniu Jezus znajduje się imię JHWH, czyli to imię, przez które Bóg przybiegał swemu ludowi swą pomocną obecność (JHWH = Ja jestem Tym, który będę z tobą). Imię „Jezus” mówi o tym, kim Bóg pragnie być dla nas: Bogiem bliskim i miłującym, Bogiem wiernym i zawsze pomocnym.

22. Starotestamentalny cytat, który po raz pierwszy pojawia się w tym miejscu Ewangelii poprzedzony jest formułą wprowadzającą (W. Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 8nn). Formuła taka zawiera zazwyczaj następujące elementy: ideę wypełnienia, wskazanie tekstu biblijnego, wskazanie proroka niekiedy wymienionego z imienia. Większość formuł zawiera ideę celowości (*stało się to, aby...*), inne są deklaratywne (np. 2, 17). Cechą charakterystyczną omawianej pierwszej formuły jest wyrażenie: *holon* (*A stało się to wszystko...*). Oznacza to, że cytat odnosi się nie tylko do imienia Emmanuel, ale do wszystkiego, co dotyczy narodzenia. Inną właściwością omawianej formuły jest pouczenie, że za pośrednictwem proroka przemawiał „Pan”. Ewangelista przekazuje pogląd pierwotnego Kościoła o Biblii jako pochodzącej od Boga przez pośrednictwo proroków. Prorok jest narzędziem Boga (por. Ez 38, 17; Dn 9, 10; Łk 18, 31; Dz 2, 16).

23. Wypowiedź proroka Iz 7, 14 jest dość enigmatyczna. Kim jest owa niewiasta, mająca porodzić syna zwanego Emmanuelem? Dzisiejsi autorzy upatrują w niej żonę proroka albo niewiastę, która znalazła się w pobliżu, albo wreszcie małżonkę króla. Istnieje także objaśnienie, które świadomie nie próbuje identyfikować postaci, uważając, że idzie o niewiastę dostrzeżoną przez Izajasza w wizji. Wydaje się, że prorok obiecuje królowi Achazowi jako znak narodzenie królewskiego syna



(prawdopodobnie Ezechiasza), podczas dzieciństwa którego dwa zagrażające Achazowi królestwa, a mianowicie Syria i Izrael, upadną. Wypełnienie proroctwa nastąpiłoby zatem w bliskiej przyszłości. W późniejszych wiekach dopatrywano się głębszego znaczenia owej dość zwyczajnej wypowiedzi. Dwa w szczególności elementy zadecydowały o poszukiwaniu głębszego znaczenia. Pierwszym było tajemnicze imię: Emmanuel = Bóg z nami (Iz 8, 8, 10), drugim – sąsiednie fragmenty mówiące o pojawieniu się obiecanego złotego wieku, połączonego z osądzeniem bezbożnych i błogosławieństwem dla sprawiedliwych (Iz 2, 2-4; 9, 2-7; 11, 1-16). W konsekwencji obiecany syn z Iz 7, 14 został odczytany jako syn Dawida, który przyniesie oczekiwane królestwo sprawiedliwości i bezpieczeństwa. Zgodnie z tym oczekiwaniem, w III w. przed Chr. greccy tłumacze Biblii uważali, że głębszy sens tej wypowiedzi nie doczekał się jeszcze realizacji. W tym przekonaniu przełożyli hebrajskie słowo: *almā* (oznacza tyle, co: *młoda kobieta, dziewczyna*) za pomocą greckiego słowa *parthenos* = *dziewica*, nie zaś jak właściwie należałoby: *neanis* = *młoda kobieta*, to zaś w celu podkreślenia niezwykłości osoby i dzieła owego syna (Hagner, 20n). Mateusz, dostrzegając zgodność pomiędzy tradycją o narodzeniu Jezusa a słowami Izajasza, poprzedził wypowiedź proroka formułą wypełnienia.

Skrypturystyczny cytat odpowiada niemal dokładnie tekstowi LXX. Jedyna różnica występuje w użyciu liczby mnogiej zamiast pojedynczej, tj. „nadadzą imię” zamiast: „nada imię”. Jest to najprawdopodobniej zmiana ewangelisty, który chciał włączyć do dzieła nadania imienia także osobę Józefa. Możliwe także, że to nie Maryja i Józef, ale wszyscy wybawieni od grzechów swoich (1, 21) nazwą Jezusa Emmanuelem. Ci wszyscy, to Kościół. Poprzez cytat ewangelista podkreśla dwa tematy. Potwierdza, że Jezus został poczęty mocą Ducha Świętego, dlatego jest to poczęcie dziewicze. Jeszcze ważniejszym jest imię Emmanuel. Emmanuel nie jest imieniem osobistym Jezusa. Poprzez podanie tłumaczenia imienia dla tych, którzy nie znają języka hebrajskiego, podkreślono bardziej jego znaczenie. Jezus jako „Bóg z nami” stanowi ośrodek zainteresowania całej Ewangelii Mateusza. Idea Boga, który „jest z nami”, przewija się w całej Ewangelii (17, 17; 18, 20; 26, 29). Nade wszystko jednak poprzez ostatni werset Ewangelii (28, 20: *Oto ja jestem z wami aż do skończenia świata*) autor dokonał inkluzji wskazującej na główny temat Ewangelii: obecność uwielbionego Pana we wspólnocie, na Emmanuela, tj. Boga z nami.

24. Końcowe wersety wskazują na wypełnienie nakazu Anioła przez Józefa. Józef wstał i uczynił tak, jak mu polecił Anioł. W szczególności: 1) wziął swoją małżonkę do siebie, 2) nie zbliżał się do Niej aż porodziła Syna, 3) któremu nadał imię Jezus. Podobnie spotykamy w 21, 6: *Uczniowie poszli i wykonali to, co im polecił Jezus*. W szczególności: 1) przyprowadzili oslicę i zrebie, 2) położyli na nie szaty, 3) a Jezus usiadł na nich. Obydwie wypowiedzi przypominają formułę występującą w Starym Testamencie. W Wj 7, 10 Mojżesz i Aaron udali się do faraona i uczynili, co im Pan przykazał. W szczególności: Aaron rzucił przed

faraona i jego sługi laskę, która stała się węzłem. Mateusz, posługując się formułą starotestamentalną, pragnie zaznaczyć najpierw doskonale posłuszeństwo Józefa, po wtóre zaś całkowite wypełnienie się słów wypowiedzianych przez Anioła. Józef jest nie tylko wrażliwy na Boże przemawianie, ale także posłuszny, zamienia w czyn usłyszane słowo. Jakkolwiek wołanie Boga skierowane do niego nie odbyło się na sposób uroczystych i olśniewających objawień, ale dyskretnie i zaledwie zauważalnie we śnie (1, 20; por. także 2, 13, 19), nie zastanawia się i nie roztrząsa, czy i jak dalece widzenie pochodziło od Boga. W pełnym posłuszeństwie, niekiedy jeszcze tej samej nocy (2, 14, 21), wykonuje polecenie Boga.

25. Zabrawszy Maryję do siebie, Józef *nie poznał Jej* (por. Rdz 4, 1), aż porodziła Syna. Tego rodzaju retrospektywne stwierdzenie nie zakłada małżeńskich relacji w późniejszym czasie, ponieważ partykula „aż” z następującym przeczeniem (*heōs ou*) nie zawiera idei granicy, na której kończy się poprzedni stan lub czynność (por. Rdz 49, 10 LXX; Mt 10, 23; Mk 9, 1). W tym miejscu Mateusz pragnie zaznaczyć jeszcze raz, że poczęcie Jezusa było poczęciem dziewiczym. Nie zajmuje się natomiast kwestią trwałego dziewictwa Maryi, którego wykazywanie w tym konkretnym wypadku pozostawało poza zainteresowaniem. Brak precyzji zdaje się wskazywać, że zarówno autor, jak i jego środowisko po raz pierwszy spotykają się z ideą dziewiczego poczęcia.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Kim jest Jezus?* Pierwszy rozdział Ewangelii Mateusza stara się odpowiedzieć na pytanie, kim jest Jezus. Pierwszy werset (1, 1) oraz genealogia (1, 2-17) przedstawia Jezusa jako Mesjasza, Syna Dawida, syna Abrahama, jako cel, ku któremu zmierzała cała historia Izraela. Z kolei fragment 1, 18-15 ukazuje Jezusa jako Emanuela. Dla ewangelisty jest bardzo ważne ukazać, że Jezus jest Emanuelem, „Bogiem z nami” aż do skończenia świata (28, 20). Jezus nie jest wielką postacią przeszłości, ale kimś, kto towarzyszy swoim wiernym. Perykopa 1, 18-24 pozostaje w ścisłym związku z 28, 16-20. O ile w tej ostatniej idzie o to, aby ukazać, że Zmartwychwstały Chrystus jest tym samym, co historyczny Jezus, o tyle w tej pierwszej chodzi o to, że ziemski Jezus jest Tym samym, co i uwielbiony, Tym samym, który „jest” ze swą wspólnotą.

Jezus jest także potomkiem Dawida, a Jego poczęcie dokonało się „mocą Ducha Świętego”. W jaki sposób syn Dawida może być z Ducha Świętego, czyli z Boga? Ewangelista odpowiada, że poprzez Józefa Jezus jest synem Dawida, poprzez Maryję i Ducha Świętego jest rzeczywicie z Boga. Synostwo Dawidowe jest synostwem niewymagającym cielesnego pochodzenia. Potrzebne jest tylko, aby małżonek Jego matki, Józef, uznał i przyjął Jezusa. Józef uczynił to, kiedy przyjął Maryję do siebie

i nadal imię. Synostwo Boże idzie inną drogą. Jezus posiada biologiczną Matkę, ale nie Ojca. Poczęty z Ducha Świętego, narodzony z Maryi Dziewicy.

W czasach Maryi, twierdzenie o poczęciu z Ducha Świętego nie mogło nie wydawać się podejrzane i bardzo łatwo mogło stać się powodem oszczerstwa. Zresztą ślady takich właśnie kalumnii odnajdujemy w polemice pogańskiej i judaistycznej skierowanej przeciwko chrześcijaństwu (Orygenes, *Cels.* 1, 28, 32; Tertulian, *Spect.* 30; por. Mt 27, 62-66; 28, 11-15). Także dla chrześcijan opowiadanie takie mogło wydawać się mało wiarygodne (Ireneusz, *Adv. haer.* 3, 21, 1). Ewangelista przeciwstawia się tego rodzaju podejrzaniom wskazując na charakter Józefa, człowieka o mocnych zasadach. Józef gotów był opuścić Maryję. Jeśli jednak powstrzymał się od tego kroku, to jedynie pouczony objawieniem Bożym. Nieskazitelna prawość Józefa oraz jego jasne i stanowcze decyzje były gwarancją wiarygodności sytuacji. Drugim argumentem było odwołanie się do Pisma. Czy Izajasz nie zapowiadał, że w domu Dawidowym porodzi Dziewica?

**Józef sprawiedliwy.** Z postawy Józefa, tak jak przedstawia ją nam ewangelista Mateusz, wynikają określone wskazania etyczne. Zauważmy najpierw, że w czasach, które przypisywały pobożność i mądrość ludziom w podeszłym wieku, młodość Maryi i Józefa sprawia, że ich pobożność staje się szczególnie godna uwagi. Fakt, że ewangelista rozpoczyna Ewangelię od przedstawienia Maryi i Józefa wskazuje na przekonanie, że ludzie młodzi i nieznanymi szerszym kręgom mogą być wzorem chrześcijańskiej cnoty (18, 2-6; 19, 14; 21, 15-16). Wprawdzie ewangelista nie mówi wprost o młodym wieku Maryi i Józefa, ale prawdopodobnie odbiorcy Ewangelii byli o tym dobrze poinformowani. Rabinzi żydowscy podkreślali potrzebę zawierania związków małżeńskich w młodym wieku i tak było zapewne w tym przypadku. Z zachowania Józefa, jego odpowiedzialności i samodzielności myślenia i decyzji można wnosić, że mógł mieć niewiele ponad dwadzieścia lat (kobiety zwykle wychodzić za mąż mając lat ok. 14). Prawdopodobnie własnym wysiłkiem zabezpieczył materialne podstawy swojej rodzinie (Keener, 87nn).

O ile Józef był poinformowany o poczęciu z Ducha Świętego, jego postanowienie odejścia wskazuje na pełną cził bojaźń Bożą. Zgodnie z przekonaniem o wielkości Boga i swej niegodności, Józef, mąż sprawiedliwy, uznaje się za niegodnego pozostawać w obrębie dziejących się Bożych spraw, których nie rozumiał. Stąd decyzja odejścia. Jeśli nie wiedział o dziewiczym poczęciu Maryi przed podjęciem decyzji o odejściu, była ona wyrazem sprawiedliwości ukształtowanej przez miłosierdzie (R. Pesch, *Ausführungsformel*, 91). Przez postawienie oskarżenia Józef miał okazję odnieść znaczne materialne korzyści. Mógł zatrzymać całe wiano Maryi i prawdopodobnie odzyskać cenę, którą zapłacił przy zaślubinach. Odejście bez rozgłosu chroniło Maryję przed zniesławieniem. Ani chciwość, ani zemsta nie kierowały jednak Józefem, mężem sprawiedliwym.

Ponad swój honor Józef przedkłada posłuszeństwo Bogu. Kiedy otrzymuje polecenie we śnie, odpowiada Bogu pełnym zaufaniem. Ponieważ tylko Józef

otrzymał informację od anioła, otoczenie Maryi mogło łatwo skierować uwagające podejrzenia. Mimo to Józef przedkładał posłuszeństwo Bogu ponad uszczerbek czci własnej w swoim otoczeniu.

W historii egzegezy omawianego fragmentu wiele miejsca zajmowała polemika z judaizmem wokół interpretacji Iz 7, 14. Chrześcijanie interpretowali wypowiedź prorocką w sensie mesjańskim wyrazowym. Synagoga odnosiła Iz 7, 14 najczęściej do osoby Ezechiasza. Również dzisiaj interpretacja mesjańska wyrazowa nie jest zupełną rzadkością. Częściej jednak mówi się o mesjańskości tekstu w sensie pełniejszym albo duchowym.

Wiele miejsca w egzegezie (Luz. I, 110) zajmowała kwestia dziewictwa Maryi *post partum*, czyli objaśnienie wersetu 1, 25. W starożytności przeciwko autorom arianskim Eunomiuszowi, Eudoksuszowi, a zwłaszcza Helwidiuszowi, odrzucającym trwale dziewictwo Maryi, występował i polemizował Hieronim (*Helv.* 4 – 7). Jako główny argument przytaczano fakt, że grecka partykuła *heōs* nie zakłada, jakoby począwszy od danego punktu musiała nastąpić zmiana. Można to uzasadnić przykładami z tej samej Ewangelii Mateusza (5, 2: 16, 28; 28, 20). Sugerowano także, że „poznanie” (*ginōskein*) może odnosić się do poznania tajemnic Maryi, nie zaś do relacji cielesnych. Z całą pewnością Mateuszowe wyrażenie: *aż porodziła Syna* nie sprzeciwia się dziewictwu Maryi *post partum*. Niektórzy wskazują, że ta kwestia nie była przedmiotem uwagi ewangelisty.

Zastanawiano się także nad rolą Ducha Świętego w poczęciu Jezusa. Duch Święty nie mógł być Ojcem Jezusa, dlatego podkreślano, że Chrystus „został stworzony” *virtute* Ducha Świętego, nie zaś *substantia*. Narodzenie Chrystusa pojmowane było w ramach „dzieła Trójcy Świętej”. W szczególny sposób było to dzieło Ducha Świętego, ponieważ Jezus jest największym darem i łaską dla ludzkości. Tymczasem do Ducha Świętego należy udzielać łaski. To zaś dokonało się przez narodzenie Chrystusa (Maldonatus, 32). Zarazem zdawano sobie sprawę, że jest to nieprzenikniona Boża sprawa i Boża tajemnica. „Ani Gabriel, ani Mateusz nie potrafią wyjaśnić, jak to się stało” (Dionizjusz bar Salibi, *Comm. Ev.* 55).

## Bibliografia

- Allison D.C., *Divorce, celibacy and Joseph (Matthew 1, 18-25 i 19, 1-12)*, JSNT 49 (1993) 3-10; Bauer J.B., *Joseph gedachte Maria heimlich zu verlassen (Mt 1, 19, Acsd 11, 3)*, ThZ 47 (1992) 318-220; Brandle F., *Historia Józefa i jej wpływ na teologię świętojózefową według Ewangelii w. Mateusza*, AK 78, 2-3 (1986) 227-238; *Chosen by God: Mary in Evangelical Perspective*, red. D.E. Wright, London 1989; Conrad E.W., *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah*, CBQ 47 (1985) 656-663; Erickson J.R., *Joseph and the Birth of Jesus in Matthew 1*, BBR 10/1 (2000) 35-51; Hane W., *Święty Józef w tajemnicy Wcielenia*, *Salvatoris Mater* 2 (2000) 25-45; Fitzmyer J., *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, w: *To Advance the Gospel*, New York 1981, 41-78; Hergesel T., *Syn Maryi Synem Bożym. Postać Maryi w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 65-73; Kingsbury J.D., *The Birth Narrative of Matthew*, w: *The Gospel of Matthew in Current Study*, Grand Rapids 2001, 154-161; Klassen-Wiebe S., *Matthew 1, 18-25*, Int 46 (1992) 392-395; Riedl J., *Mt und Jungfrauengeburt*, w: *Salz der Erde – Licht der Welt*, Fr. A. Vögler, L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 91-109; Romaniuk K., *Józef, mąż sprawiedliwy...* (*Mt 1, 19*), C1 50/3 (1980) 25-34; Strassmire T., *L'annunciazione a Giuseppe in Mt 1, 18-25. Analisi letteraria e significato teologico*, BiOr 31 (1989) 3-14; 18-31; 199-217.



## EKSKURS I

### Dziewicze poczęcie Jezusa

Wypowiedź na temat poczęcia Jezusa z Ducha Świętego oraz narodzenia z Dziewicy Maryi pojawia się bardzo wyraźnie w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa (I, 18nn)<sup>104</sup>. Poza pierwszym rozdziałem dziewicze poczęcie w dalszej części Ewangelii Mateusza nie jest wspominane. Tym niemniej można dopatrywać się odniesień do tej idei wszędzie tam, gdzie Jezus przedstawiany jest jako Syn Boży (zob. wyznanie Piotra: 16, 16n; ucieszenie burzy: 14, 22-32; wyznanie setnika pod krzyżem: 27, 54). Okazuje się w ten sposób, iż jakkolwiek idea dziewiczego poczęcia Jezusa nie pojawia się w pierwszej Ewangelii poza Ewangelią Dzieciństwa, to jednak zdaje się ona wpływać na rozumienie postaci Jezusa jako Syna Bożego w całej księdze.

Co się tyczy pozostałych ksiąg NT, to występujące tam nawiązania do dziewiczego poczęcia są wyłącznie pośrednie<sup>105</sup>. Związane to jest zapewne z tym, że pozostałe dwie Ewangelie nie podają opowiadania o narodzeniu Jezusa; nie mają zatem tak doskonałej okazji jak Mateusz i Łukasz do przekazania w tej kwestii przekonania pierwotnego Kościoła. I tak pośrednim wskazaniem jest Mk 6, 3, gdzie Jezus nazwany jest przez mieszkańców Nazaretu „synem Maryi”. Przywołanie imienia matki nie zaś ojca, było w judaizmie czymś raczej niezwykłym. W polemicznej, judaistycznej literaturze takie określenie (syn Maryi) wskazywało na nieprawe pochodzenie Jezusa. W pismach chrześcijańskich jest to wyraz przekonania o dziewiczym poczęciu Jezusa<sup>106</sup>. Nazywając Jezusa „synem Maryi”, ewangelista Marek poświadczałby znajomość tradycji o dziewiczym poczęciu i narodzeniu Jezusa. Poza wspomnianym miejscem u Marka, także czwarta Ewangelia zdaje się wskazywać na dziewicze poczęcie Jezusa. W J 1, 13 niektóre kodeksy w miejsce: „którzy nie z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” mają:

<sup>104</sup> Równie wyraźna wypowiedź na ten temat znajduje się także w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa. Według powszechnego przekonania uczonych, obydwie wypowiedzi (Mt I, 18nn oraz Łk I, 26nn) opierają się na tej samej wcześniejszej tradycji.

<sup>105</sup> W tej sprawie istnieje różnorodność oceny poszczególnych wypowiedzi NT (por. M. Miguens, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence*, Westminster 1975, z J.A. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, TS 34 [1973] 269-272). Powszechnie jednak przyjmuje się, że obok tekstów Ewangelii Dzieciństwa, także inne teksty nowotestamentalne pośrednio wzmiankują fakt dziewiczego poczęcia (zob. J. Michl, *Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament*, Mariologische Studien 4 [1969] 145-184). Brak wyraźnych (poza Ewangelią Dzieciństwa u Mt i Łk) wzmianek nie musi być rozumiany jako coś niezwykłego. Opowiadanie o Wniebowstąpieniu Jezusa znajdujemy także wyłącznie u Łukasza, natomiast jego teologiczna treść – uwielbienie zmarłego Jezusa – zawiera się na wielu innych miejscach nowotestamentalnych pism.

<sup>106</sup> Wyjaśnienie opierające się na przypuszczeniu, że Józef już wtedy nie żył, i dlatego mieszkańcy Nazaretu nazywają Jezusa od imienia Matki, nie przekonuje (por. Gnlika, I, 29; zob. także H.K. McArthur, *Son of Mary*, NovT 15 [1973] 38-58, zwł. 57).

„który... się narodził”<sup>106</sup>. Byłoby to najwyraźniej nawiązanie do sposobu przyjścia na świat Jezusa. Są autorzy, którzy powołują się na inne jeszcze teksty mające sugerować znajomość faktu dziewiczego poczęcia Jezusa (np. J 7, 41-42, gdzie mowa o narodzeniu Jezusa w Betlejem). Jak widać, pisma NT, oprócz wypowiedzi w Ewangelii Dzieciństwa, nie zawierają wyraźnych wzmianek o dziewiczym poczęciu i narodzeniu Jezusa. Ten fakt można rozumieć jako rezultat późniejszego włączenia idei o dziewiczym poczęciu. Ale może to być także świadectwo, że tajemnica ta była w kręgach kościelnych dostatecznie szeroko znana.

Brak wyraźnego poświadczenia idei dziewiczego poczęcia w pozostałych pismach Nowego Testamentu stanowi dla niektórych współczesnych autorów powód, aby wypowiedzi o dziewiczym poczęciu u Mateusza i Łukasza uważać raczej za teologumenon niż fakt historyczny. Oznaczałoby to, że pierwsi chrześcijanie wyrażając wiarę, że Jezus jest prawdziwym Synem Boga i to od pierwszego momentu swego istnienia, uczynili tak poprzez twierdzenie o Jego poczęciu bez udziału ziemskiego ojca. Było to możliwe – twierdzą zwolennicy takiej opinii – dlatego, że dziewicze poczęcie było znanym wówczas symbolem boskiego pochodzenia. Obraz zaczerpnięty został – twierdzi się – z paraleli w religiach pogańskich<sup>108</sup>. Tak np. według hinduskich poglądów, Budda miał wejść w ciało królowej Maya w postaci malego białego słonia i w ten sposób przyjść na świat. Z kolei zgodnie z opowiadaniem mitologii grecko-rzymskiej, Perseusz miał przyjść na świat jako syn Zeusa, który w postaci złotego deszczu przyszedł do Danae, która poczęła i porodziła herosa. W starożytnym Egipcie każdorazowy faraon uchodził za syna boga Amuna<sup>109</sup>. Podobne poglądy pojawiały się także w środowisku kultury greckiej. Ze związku boga z kobietą mieli wywodzić się nie tylko władcy, jak Aleksander Wielki albo cesarz August, ale inni sławni ludzie, jak Homer lub Platon itp. Co sądzić o powyższej argumentacji?

Najpierw trudno zgodzić się z twierdzeniem, jakoby wszyscy autorzy NT oprócz Mateusza i Łukasza nie znali idei dziewiczego poczęcia. Pozostaje oczywiście pytanie, jak dalece i czy we wszystkich kręgach pierwszych uczniów Jezusa znana była idea dziewiczego poczęcia. Z tego jednak, że np. Paweł nie wspomina wyraźnie o dziewiczym poczęciu, nie musi wynikać, że idei tej nie znał wcale. Zresztą nie ma też wystarczającej racji, aby stanowisko Pawła należało przedkładać (ponieważ nie wspomina o dziewiczym poczęciu wprost) ponad wypowiedzi Mateusza i Łukasza (ponieważ ci właśnie mówią o dziewiczym poczęciu

<sup>106</sup> sy. it. Tertulian, Augustyn. Por. J. Gailot, *Etre ne de Dieu. Jean 1, 13* (AnBib 37), Rome 1969; I. de la Potterie, *Maria dans le Mystere de l'Alliance* (Jesus et Jesus-Christ 34), Paris 1988, 127-150.

<sup>108</sup> Zob. np. J. Hasenfuss, *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte*, w: *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Marinologische Studien IV), red. J. Brosch, Essen 1969, 11-23.

<sup>109</sup> Tego rodzaju podania odnoszące się do władców, obecne nie tylko w Egipcie (por. Japonia do końca II wojny światowej), służyć miały interesom panujących. Starożytne świadectwa dowodzą, że cesarz August sprzyjał dyskretnie popularyzowaniu opowiadania, jakoby jego matkę Atię nawiedził w świątyni podczas snu Apollin w postaci węża, po czym w dziesiątym miesiącu przyszedł na świat August (W. Soltau, *Geburtsgeschichte Jesu Christi*, Leipzig 1902, 23).

wyrażnie). Byłoby to niczym innym, jak uzurpowaniem sobie prawa do przemawiania w imieniu Apostoła oraz tworzeniem nowego kanonu wewnątrz istniejącego kanonu.

Także wyprowadzanie idei dziewiczego poczęcia z paraleli pozabiblijnych jest coraz powszechniej odrzucane<sup>110</sup>. Powstaje bowiem pytanie, czy pierwsi chrześcijanie w Judei mogli znać owe tradycje i podania, tak aby wpływały na kształtowanie się ewangelicznej tradycji. Wydaje się to w najwyższym stopniu mało prawdopodobne. Poza tym nie jest pewne, czy niektóre z owych religijnych tradycji istniały wówczas w ogóle, jako że świadectwa na ten temat pochodzą już z czasów chrześcijańskich<sup>111</sup>. Wprawdzie niektórzy pochodzący z pogaństwa chrześcijanie mogli być zaznajomieni z hellenistycznymi opowiadaniem o narodzinach herosów, ale powstaje pytanie, czy owe opowiadania do których Żydzi żywiłi pełną odrazę, mogły wydać się na tyle atrakcyjne, aby za ich pomocą przekazywać chrześcijańskie orędzie. W świetle choćby Rz 1, 24 wydaje się to jak najmniej prawdopodobne. Tym bardziej, iż kiedy chrześcijanie II w. porównywali opowiadanie o narodzeniu Jezusa z owymi pogańskimi tradycjami, nie dostrzegali żadnej analogii, ale raczej najoczywistszy kontrast<sup>112</sup>. Poza tym starotestamentalny charakter opowiadań ewangelicznych czyni niemożliwym przyjmowanie wpływów pogańskich, greckich lub rzymskich. W dodatku owe „paralele” są bardzo dalekie, ponieważ idea seksualnej relacji występująca we wszystkich opowiadaniach egipsko-grecko-rzymskich jest jak najbardziej obca opowiadaniu ewangelicznemu. Jeszcze raz okazuje się, że z istniejących być może zewnętrznych podobieństw i analogii nie można wyprowadzać genealogii<sup>113</sup>. Krótko mówiąc, nie ma żadnego przykładu dziewiczego poczęcia w religiach pogańskich, który mógłby dać początek wczesnochrześcijańskiej idei dziewiczego poczęcia Jezusa.

Przypuszczenie, że idea dziewiczego poczęcia została zaczerpnięta została z paralelnych koncepcji judaistycznych napotyka również na znaczne trudności najpierw dlatego, że paraleli takich jest bardzo niewiele, jeśli w ogóle można tu mówić o paralelach. Niektórzy uczeni skłonni są przyjmować, że interpretacja Izajasza 7, 14 (LXX) greckojęzycznych Żydów mogła wpłynąć na sposób przedstawiania poczęcia Jezusa w NT. Wydaje się jednak, że to dopiero chrześcijańska egzegeza zinterpretowała Iz 7, 14 w świetle istniejącej chrześcijańskiej tradycji

<sup>110</sup> Ma to zapewne związek z tym, że *Religionsgeschichte* czas największego powodzenia ma już wyraźnie za sobą, Ci, którzy nadal opowiadają się za zależnością, mówią o pośrednictwie opowiadań egipskiego kręgu kulturowego. Słusznie jednak R.E. Brown, *The Birth*, 522nn.

<sup>111</sup> T. Boslooper (*The Virgin Birth*, Philadelphia 1962, 138) po gruntownej analizie zagadnienia twierdzi, że najstarszy buddyzm nie wie o dziewictwie matki Buddy.

<sup>112</sup> Tertullian, *Apol.* 15; Orygenes, *Cels.* 1, 37.

<sup>113</sup> Struktura ludzkiego języka i specyfika posługiwania się nim jest tego rodzaju, że do każdej wypowiedzi można znaleźć bardziej lub mniej analogiczną wypowiedź. Pogląd, podług którego analogia dowodzi genealogii, już dawno przestał być atrakcyjny nawet dla zwolenników *Religionsgeschichte*.



o poczęciu Jezusa<sup>114</sup>. Także w przywoływanych niekiedy wypowiedziach Filona, który opowiadał o powstaniu cnót w duszy ludzkiej zrodzonych przez Boga, posługując się obficie alegorią, brak jest dowodu na istnienie w judaizmie idei dziewiczego poczęcia, która mogłaby wpłynąć na chrześcijańskie rozumienie dziewiczego poczęcia Jezusa.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż w sprawie dziewiczego poczęcia nie można osiągnąć oczywistości naukowo sprawdzalnej. Daleko łatwiej jest jednak wyjaśnić wypowiedzi nowotestamentalne w tej kwestii, przyjmując historyczność dziewiczego poczęcia, niż zakładając, że jest ona tworem teologicznym<sup>115</sup>. Powstaje pytanie, w jaki sposób wiedza o dziewiczym poczęciu dotarła do chrześcijan, do ewangelicznej tradycji. Z pewnością miało tutaj swój udział wiele czynników.

Najbardziej popularnym wyjaśnieniem jest odwoływanie się do przekazów zainteresowanych osób, tj. Józefa i Maryi. Niektórzy odwołują się do wypowiedzi zapisanej u Łukasza: „Maryja zachowywała wszystkie te wydarzenia i rozważała je w sercu swoim”. Istnieje jednak świadectwo, że bracia Jezusa okazywali swe niedowierzanie wobec Jezusa w czasie Jego ziemskiej działalności (J 7, 5; Mk 3, 21; 3. 31). Wynika stąd, że zainteresowane osoby, tj. Maryja i Józef były w sprawie poczęcia Jezusa dyskretnie, co wydaje się bardzo naturalne i – można by powiedzieć – z uwagi na sytuację życiową bardzo rozsądne. Ponieważ Józef jest zupełnie nieobecny podczas działalności Jezusa i potem, dlatego wydaje się, że przekazującym była głównie Maryja<sup>116</sup>.

Czynnikiem ułatwiającym przedostawanie się idei dziewiczego poczęcia do świadomości wierzących był fakt wcześniej – *zanim się zeszli razem* – brzemienności Maryi. Za historycznością tego faktu, tj. za wcześniejszym poczęciem przemawia to, że jego wymyślenie przez chrześcijan byłoby równocześnie daniem podstawy dla oskarżeń. Takie oskarżenia pojawiły się rzeczywiście, a ich pojawienie ułatwiła z pewnością wspomniana sytuacja. W obliczu takich oskarżeń chrześcijanie podkreślali całkowitą świętość Jezusa (2 Kor 5, 21; 1 P 2, 22; Hbr 4, 15; 1 J 3, 5); obydwa ewangelisci podkreślali też świętość Rodziców (Mt 1, 19; Łk 1, 42). Wszystko to skłaniało do pozytywnego objaśnienia niezwykłej sytuacji. W konsekwencji idea dziewiczego poczęcia otrzymywała dodatkowy impuls w przedostawaniu się do szerszej świadomości chrześcijan<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> R.E. Brown, *The Birth*, 523n; H. Haag, *Is 7, 14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae*, w: *Jungfrauengeburt*, 137-143.

<sup>115</sup> Por. R.E. Brown, *The Birth*, 527n.

<sup>116</sup> Argumenty przeciwko tradycji rodzinnej zob. A. Vögtle, *Offene Fragen zur Lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, *BibLeb* II (1970) 59nn.

<sup>117</sup> Zdaniem H. Schürmanna (*Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1 - 9, 50*, Freiburg 1969, 61nn), fakt dziewiczego poczęcia z natury rzeczy mógł być przekazywany w wąskim kręgu i ze zrozumiałą powściągliwością. Potrzeba było czasu, aby przedostał się do świadomości szerszych kręgów kościelnych. Zob. także głosy dyskusji zamieszczone w: *Jungfrauengeburt*, 211n.



Ostatecznie jednak dopiero rozwój chrystologii w ramach NT stał się czynnikiem prowadzącym do upowszechnienia i utrwalenia się w świadomości Kościoła idei dziewiczego poczęcia. Zaznaczona w Mt I dwustopniowa chrystologia (Jezus jest synem Dawida, ale także Synem Bożym) występuje również w Rz I, 3nn. Opierając się na tradycji, Paweł stwierdza, że Jezus pochodzi z rodu Dawida według ciała, zaś ustanowiony został Synem Bożym w mocy według Ducha świętości. U podstaw wydarzenia Jezusa - Syna Bożego jest Duch Święty. Chrystologia, w której Syn Boży pozostaje w ścisłym związku z Duchem Świętym widoczna jest także w perykopie o chrzcie. Poprzez proklamacje oraz udzielenie Ducha Jezus na początku swej działalności zostaje ukazany jako Syn Boży. To udzielenie Ducha Świętego, ma uczynić Jezusa sposobnym do wypełnienia misji i umiejscawia Go w szczególnej relacji z Bogiem. Idea poczęcia Jezusa z Ducha Świętego stanowi zakończenie chrystologicznego procesu poznawania. Nie można przy tym wykluczyć wpływu wypowiedzi Ps 2, 7: „Ty jesteś Moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził”.

Poczęcie Jezusa mocą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, tak jak je przedstawia Ewangelia Dzieciństwa, nie mówi jeszcze o Jego preegzystencji ani Wcieleniu. W tym kierunku rozwija się chrystologia w obszarze przed-Pawłowym oraz przed-Janowym. Jako przykład można byloby podać Flp 2, 6-11 oraz J 1, 1-18. Dopiero później nastąpi połączenie obydwóch faz rozwojowych: wcielenie oraz dziewicze poczęcie („stał się człowiekiem z Maryi Dziewicy”)<sup>118</sup>.

Wraz z rozwojem chrystologii biologiczne wydarzenie dziewiczego poczęcia i narodzenia Jezusa otrzymywało coraz bogatsze znaczenie teologiczne<sup>119</sup>. Narodzenie Jezusa osiągnęło szczyt wszystkich starotestamentalnych opowiadań o narodzeniu wielkiej postaci. Jeśli ich cudowne przyjście na świat zwiastowało ocalenie dla Izraela, tym bardziej odnosi się to do Jezusa. Bóg zesłał ludowi oczekiwanego i zapowiadanego przez proroków eschatologicznego przewodnika o Zbawiciela. Formuła adopcji wypowiedziana przy intronizacji królewskiej: „Ty jesteś Moim synem” odnosi się do Jezusa od samego początku. On jest sługą, którego Bóg uformował już w łonie Matki, aby zgromadził Izraela. Jego narodzenie przyniosło wypełnienie słowom Izajasza „Oto Panna pocznie i porodzi syna”.

Jezus jest jednak kimś więcej niż wypełnieniem starotestamentalnych obietnic. Jezus jest nowym od Boga danym początkiem. Jest On cały i wyłącznie dziełem Boga, który „to, co nie jest, powołuje do istnienia” (Rz 4, 17), jest wyrazem łaski Boga, Jego niezasłużonym darem. Nie potrzebuje On żadnej ludzkiej pomocy, aby zbawić swój lud. Podobnie jak niegdyś Bóg stworzył Adama - pierwszego człowieka, tak również nowego Adama wprowadził na świat. Doprowadzenie genealogii Jezusa do Adama w opisie Łukasza, w przeciwieństwie do Mateusza (Abraham),

<sup>118</sup> Gnika, I, 31n.

<sup>119</sup> G. Lattke, *Lukas I und die Jungfrauengeburt*, w: *Zum Thema Jungfrauengeburt*, red. K. Suso Frank, Stuttgart 1970, 78-86.

jest prawdopodobnie wskazaniem, że Jezus Chrystus jest nowym i prawdziwym Adamem. Ojcem odkupionej ludzkości.

Wraz z Jezusem pojawiła się konieczność opowiedzenia się za lub przeciw Niemu, tj. za lub przeciw przychodzącemu zbawieniu. Słowa Symeona nie pozostawiają wątpliwości: „Oto Ten przeznaczony jest na powstanie i upadek wielu w Izraelu” (Łk 2, 43). Czas decyzji nastąpił, czas opowiedzenia się za lub przeciw Jezusowi został już zapoczątkowany. Wymaga on wiary wyrażającej się w całkowitym nawróceniu się człowieka. To, co dokonało się w Jezusie, powinno być przyjęte wiarą Maryi: „Oto Ja służebnica Pana, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38). Znaczenie tej wiary zostało uwydatnione w słowach Elżbiety: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełni się wszystko, co powiedziane zostało Ci od Pana” (Łk 1, 45).

### 1.3. Jezus, Izrael i narody pogańskie (2, 1-23)

#### 1.3.1. Pokłon Mędrców (2, 1-12)

<sup>2</sup> *Gdy Jezus narodził się w Betlejem judzkim za dni króla Heroda, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy, <sup>2</sup> pytając: „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski? Ujrzeliśmy bowiem Jego gwiazdę wschodzącą i przybyliśmy pokłonić się Jemu”.*

<sup>1</sup> *Usłyszawszy to, król Herod przeraził się i cała Jerozolima z nim.*

<sup>4</sup> *Zebrawszy więc wszystkich najwyższych kapłanów i uczonych ludu, wypytywał, gdzie ma się narodzić Mesjasz?*

<sup>5</sup> *Oni odpowiedzieli: „W Betlejem judzkim, bo tak napisał prorok”.*

<sup>6</sup> *A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś wcale najlichsze spośród księztw Judy. Z ciebie bowiem wyjdzie władca, który będzie pasterz lud mój, Izraela”.*

<sup>7</sup> *Wtedy Herod przywołał do siebie potajemnie Magów i wypytywał się ich dokładnie o czas pojawienia się gwiazdy.*

<sup>8</sup> *A posyłając ich do Betlejem, rzekł:*

*„Idźcie i wypytajcie się starannie o Dziecię, a skoro znajdziecie, donieście mi, abym i ja poszedłszy, oddał Mu pokłon”.*

<sup>9</sup> *Oni zaś, wysłuchawszy króla, ruszyli w drogę.*

*A oto gwiazda, którą widzieli, gdy wschodziła, szła przed nimi, aż przysła i stanęła nad miejscem, gdzie było Dziecię.*

<sup>10</sup> *Zobaczywszy gwiazdę, bardzo się uradowali.*

<sup>11</sup> *Wszedłszy do domu, zobaczyli Dziecię wraz z Maryją, Jego Matką, i upadłszy, oddali Mu pokłon.*

*I otworzywszy swe skarby, ofiarowali dary: złoto, kadzidło i mirrę.*

<sup>12</sup> *A otrzymawszy pouczenie we śnie, aby nie wracali do Heroda, inną drogą wrócili do swej ojczyzny.*

<sup>\*)</sup> Niektóre świadectwa rękopiśmiennicze dodają w tym miejscu: *Michaiou* (w ten sposób sy, co: natomiast it: *per Esaiam prophetam dicentem*). Brak potwierdzenia w innych ważnych świadectwach wskazuje, że mamy tu do czynienia z objaśnieniem: kopisty.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Cały rozdział drugi, opowiadający historię przyjęcia i odrzucenia Jezusa, bywa niekiedy dzielony na cztery lub pięć fragmentów zakończonych starotestamentalnym cytatem, wymieniającym za każdym razem inną geograficzną miejscowość. Mamy więc pod koniec fragmentu ww. 1-6 cytat z Mi 5, 1. 3 i podaną miejscowość: Betlejem. Pod koniec ww. 7-12 aluzję do Ps 72, 10-11 oraz Iz 60, 6 – tutaj wyjątkowo brak podanej miejscowości. Perykopa ww. 13-15 kończy się cytatem z Oz 11, 1 – miejsce: Egipt. Przy końcu ww. 16-18 cytat z Jr 31, 15; miejsce: Rama. Ww. 19-23 zakończone cytatem prawdopodobnie z Iz 11, 1 – miejsce: Nazaret (R.E. Brown, *Birth*, 178n).

Powyższy podział nie jest przekonujący. Cytaty zdają się być dodane i raczej nie sprawiają wrażenia, jakoby znajdowały się u podstaw powstawania narracji. Poza tym aluzję do Ps 72, 10-11 i Iz 60, 6 (w. 11) trudno porównywać z wyrażonym przytoczeniem w wersetach 6. 15. 18. 23. Poza tym jedność 2. 1-12 jest tego rodzaju (tworzy ją wzmianka o Mędrcach), że cezura przy wersecie 7 nie wydaje się uzasadniona. To samo odnosi się do 2. 13-23 (w całym tym fragmencie pojawia się osoba Heroda i jego zamiar wygubienia dzieci). Wydaje się zatem, że najbardziej uzasadnionym podziałem jest wskazanie dwóch części rozdziału: ww. 1-12: pokłon mędrców oraz ww. 13-23: gniew Heroda (por. Gnłka, I, 33nn).

Powiązanie niniejszego fragmentu (2. 1-12) z wcześniejszą perykopą 1. 18-25 nie jest wyraźne. Werset 2, 1 „przeskakuje” brakujące opowiadanie o narodzeniu. Zasadniczo jednak ewangelista postarał się powiązać perykopę 1. 18-25 z następującym po niej rozdz. 2. Uczynił to za pomocą motywu snu, anioła, dominującej roli Józefa, zastosowania cytatów refleksyjnych. Oczywisty natomiast jest związek z następną perykopą. Bez 2. 1-12 następujący po nim fragment 2. 13-23 byłby niezrozumiały. Opowiadanie składa się wyraźnie z dwóch części, a mianowicie

opisu spotkania Mędrców z nieprawdziwym królem Żydów, Herodem (ww. 3-9) oraz z prawdziwym, nowo narodzonym Królem w Betlejem (ww. 9b-12). Przeciwnieństwo pomiędzy królem Żydów Herodem a Jezusem unaocznia gwiazda, która staje się niewidoczna w Jerozolimie, ale pojawia się i prowadzi Mędrców, skoro tylko ją opuszczają, i staje nad miejscem narodzenia się Jezusa. Bardziej szczegółowo można byłoby podzielić całą perykopę na sześć krótko zarysowanych scen. Scena pierwsza (ww. 1b-3) poprzedzona krótkim wstępem (w. 1a) przedstawia Mędrców, którzy przybywszy do Jerozolimy rozpytuja się, gdzie narodził się nowy król żydowski. Pytania wywołują niepokój. Dosięga on nawet króla Heroda. Scena druga (ww. 4-6) rozgrywa się w pałacu Heroda. Król wezwał wszystkich politycznych i religijnych zwierzchników na radę, podczas której zapytał, o miejsce narodzenia się Mesjasza. Uczni w Piśmie nie mieli trudności z odpowiedzią. Pochodzenie Mesjasza zostało od dawna zapowiedziane przez proroka. Scena trzecia (ww. 7-8) ma miejsce także w pałacu Heroda. Król podejmuje tam Mędrców, których wysłał do Betlejem, zapewniając, że kiedy odnajdą Nowo narodzonego, także i on sam uda się z pokłonem. Scena czwarta (ww. 9-11) ukazuje Magów na drodze do Betlejem oraz w samym Betlejem, gdzie osiągnęli cel swej wędrówki: Nowo narodzonemu Dziecięciu składają pokłon i dary. Opowiadanie kończy się wzmianką, że Mędrscy pouczeni we śnie inną drogą wrócili do swej ojczyzny. Schematycznie:

- 1) Wprowadzenie (w. 1a)
- 2) Mędrscy w Jerozolimie (ww. 1b-3)
- 3) Herod, arcykapłani i uczni ludu (ww. 4-6)
- 4) Herod i Mędrscy (ww. 7-8)
- 5) Mędrscy w Betlejem (ww. 9-11)
- 6) Zakończenie (w. 12)

**Redakcja i tradycja.** Prawdopodobnie perykopa dotarła do ewangelisty w formie ustnej. Jaki był kształt owej ustnej tradycji – trudno ustalić. Można się spotkać z opinią, że pierwotne opowiadanie o Mędrcach nie zawierało motywu Heroda, albo też że pierwotna historia o Herodzie została następnie ubogacona motywem Mędrców, albo wreszcie, że dwa opowiadania, osobno istniejące, zostały przez Mateusza połączone razem. Wydaje się, że tego rodzaju opinie nie mają uzasadnienia. Opowiadania o Herodzie oraz o Mędrcach są tak związane ze sobą, że trudno byłoby przyjąć ich osobne istnienie (A. Vögtle, *Das Schicksal*, 127).

Natomiast wpływ redakcyjny Mateusza jest dość wyraźny (Luz, I, 113). Prawdopodobnie ewangelista jako pierwszy zapisał przekazywaną ustnie jednostkę tradycji. Od Mateusza pochodzi formuła wprowadzająca do cytatu. W formule wprowadzającej brak jest czasownika *plēroō* (wypełnić). Prawdopodobnie Mateusz nie chciał wkładać formuły wypełnienia w usta arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Cytat odbiega nieco od Mi 5, 1. Jest to cytat mieszany, którego ostatnie krótkie



zдание pochodzi z 2 Krl (LXX). Mogłoby ono zawdzięczać swe pojawienie się Mateuszowi właśnie ze względu na bliskość LXX oraz z powodu idei ludu Bożego, idei tak bardzo bliskiej Mateuszowi. Pozostałe specyficzne rysy cytatu nie wykazują właściwości Mateusza.

**Historyczność.** Perykopa o poklonie Mędrców zawiera niewątpliwe informacje i motywy historyczne. Do nich należy wzmianka o Herodzie. Jest jednym z najbardziej znanych władców w dziejach Izraela. Panował ponad trzydzieści lat (37-4 r. przed Chr.). Pielgrzymi udający się do Ziemi Świętej spotykają do dzisiaj ślady jego czasów. Wiadomo także, że pomiędzy Tygrysem a Eufratem, w starożytnej kolebce kultury wytworzył się na przełomie epok bardzo silny ośrodek astronomii i związanej z nim astrologii. Wymienieni w 2, 1 Mędrcy zdają się należeć do tych uczonych, którzy starali się odkryć wpływ zjawisk astronomicznych na losy narodów i ludzi. Gdy idzie o gwiazdę, to od czasu J. Kepplera (XVI w.), który wykazał pojawienie się w 7 r. przed Chr. wielkiej koniunkcji Jupitera i Saturna w gwiazdozbiornie Ryby, pojawiającej regularnie się co 794 lata, prawdopodobieństwo historyczności informacji na temat pojawienia się gwiazdy znacznie wzrosło. Istnieją świadectwa, że koniunkcja ta została zapowiedziana wcześniej i dostrzeżona przez astronomów babilońskich (por. tzw. kalendarz z Sippar). Niekiedy mówi się o tzw. komecie Halleya (ale ta pojawiła się zbyt wcześnie w stosunku do narodzenia Chrystusa: 12/11 r. przed Chr.) albo o pojawieniu się tzw. supernowej (jednakże pojawienie się jej w tym czasie nie zostało potwierdzone). Historycznie udokumentowane jest Betlejem, a także odrzucenie Jezusa przez całą Jerozolimę, nie tyle w czasie Jego dzieciństwa, co w późniejszym okresie życia (R.E. Brown, *Birth*, 171-173; Gnłka, I, 43n).

Z drugiej jednak strony sporo racji przemawia przeciwko traktowaniu perykopy jako ściśle historycznej relacji. O gwieździe i Mędrach nie wspomina ani słowem ewangelista Łukasz. Także historyk żydowski Flawiusz nic nie mówi o opowiadanych przez Mateusza wydarzeniach, w szczególności nie wspomina o zjawisku nowej gwiazdy. Również opowiedziane przerażenie, jakie miało dotknąć Heroda i całą Jerozolimę z nim jest historycznie wątpliwe z tego powodu, że król ten był tak znieprawiony przez Żydów, iż wiadomość o narodzeniu się Mesjasza mogła wywołać jedynie wielką radość, a nie przerażenie. Zdumiewa także fakt bezczynności Heroda wobec otrzymanej informacji o narodzeniu się w Betlejem Mesjasza, zwłaszcza że Betlejem odległe było od Jerozolimy o kilka kilometrów i wystarczyło posłać odpowiednich ludzi, którzy dokładnie poinformowaliby o dalszych krokach Mędrców. Wreszcie na temat kosztownych darów złożonych przez Mędrców w Ewangeliі nic nie wiadomo. Tego rodzaju dary mogłyby znacznie ułatwić życie Józefowi i Maryi, ale nie mamy najmniejszego śladu, jakie było ich dalsze przeznaczenie (W. Bösen, *In Betlehem*, 63nn).

Powyższe zastrzeżenia do niektórych danych, przekazanych w perykopie o poklonie Mędrców, spowodowały zwrócenie tym większej uwagi na dostrzegane

od początku w perykopie nawiązania do ST oraz ich teologiczną wymowę. Istotnie, perykopa zawiera sporo motywów i nawiązań starotestamentalnych. Tak więc pokłon Mędrców przywołuje na pamięć Ps 72, 11, gdzie mowa o tym, że wszyscy królowie złożą pokłon Bogu i wszystkie narody służyć Mu będą („I oddadzą Mu pokłon wszyscy królowie, i wszystkie narody będą Mu służyły”). A znowu wzmianka o złożonych darach przypomina Iz 60, 5n („Wtedy zobaczysz i promienieć będziesz, [...] bo do ciebie napłyną bogactwa zamorskie”) oraz Ps 72, 10 („Królowie Tarszis i wysp przyniosą dary, królowie Szeby i Saby złożą daninę”). Trudno także przeoczyć motyw o wędrowności narodów do Jeruzalem, zapowiedziany u Iz 2, 3n („Mnogie ludy pojdą i rzekną: Chodźcie wstąpmy na górę Jahwe...”) oraz Iz 60, 3n („I pojdą narody do twojego światła, królowie do blasku twojego wschodu”). Także motyw gwiazdy w kontekście zapowiedzi mesjańskich pojawia się na kilku miejscach ST, w szczególności tzw. proroctwo Balaama: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska; wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło...”. Wreszcie i to nie jest bez znaczenia, że według starożytnych opowiadań nowa gwiazda pojawiła się w czasie narodzin Aleksandra Wielkiego, Augusta itp., oraz że na starożytnych monetach od IV/III wieku nad głową władców umieszczona jest gwiazda, symbol ich królewskości (J. Łach, *Dziecię*, 62n).

Wszystko to wskazuje, że perykopa obok elementów historycznych zawiera także elementy refleksji teologicznej, a nawet elementy popularnych wierzeń (np. o ukazaniu się gwiazdy podczas narodzin Aleksandra Wielkiego). Mamy tu zatem do czynienia z teologicznym opowiadaniem zbudowanym na historycznej podstawie. Ścisłe odgraniczenie tych elementów, tj. elementów historycznych od elementów teologicznych nie jest ani w pełni możliwe, ani nawet potrzebne, ponieważ ewangelista przede wszystkim pragnie czytelnika prowadzić do wiary w Jezusa, nie zaś podawać jedynie informacje biograficzne dotyczące Jezusa (M. Künchler, *Stern*).

**Gatunek.** Z tego, co powiedziano na temat historyczności opisywanego wydarzenia wynika, że w 2, 1-12 mamy do czynienia z teologicznym opowiadaniem o historycznym podłożu. Powstanie tego opowiadania przebiegało najprawdopodobniej następująco. Jeden z najwcześniejszych uczniów Jezusa (Mateusz Apostoł? inny jakiś chrześcijański uczonec?) wyjaśnia historyczne fakty – a mianowicie narodzenie Jezusa w Betlejem za czasów króla Heroda, późniejsze odrzucenie Jezusa przez Izrael oraz coraz szersze przyjmowanie Chrystusa przez pogan – w świetle ST. Przy tej pracy nasuwają się wspomnianemu uczonemu chrześcijańskiemu dalsze motywy ze ST, które, odniesione do osoby Jezusa, objaśniają i precyzują, kim jest Jezus (gwiazda, dary, wędrownka pogan do Jerozolimy). Punktem wyjścia są zatem historyczne wydarzenia. Gatunek literacki w Biblii tego typu – jak już wspomniano – nosi nazwę midraszu hagiadycznego. Przy użyciu historycznego materiału oraz starotestamentalnych tekstów autor biblijny stworzył portret Jezusa, który jest wyjątkowy w swoim bogactwie i zwięzłości (E. Nellesen, *Das Kind*, 120).

## II. Egzegeza

1. Pierwszy werset opowiadania zarysowuje sytuację i nawiązuje do poprzedniej narracji o poczęciu i narodzeniu Jezusa (1, 18-23). Wzmianka o Judzie (*Betlejem w Judei*) była potrzebna, ponieważ istniało także Betlejem w ziemi Zabulona (Joz 19, 15). U Łukasza nie ma jednak powyższego uściślenia (Łk 2, 4). Być może Mateusz pragnie już na samym wstępie zaznaczyć, że Jezus, król Żydów, pochodzi z Judy i w Judzie zostanie zabity. Ewangelista pomija informację o uprzednim pobycie Maryi i Józefa w Nazarecie, wywołując wrażenie, że wszystko dokonało się w Betlejem.

Betlejem w czasach ST nazywane było miastem Dawida. Tutaj został on wyznaczony i namaszczonego na króla (1 Sm 16, 1-13; por. 17, 12, 15, 58; 20, 6, 28). Tutaj także miała miejsce historia z Rut (por. Mt 1, 5). W późniejszej literaturze żydowskiej pojawia się rzadko, być może w odpowiedzi na znaczenie, jakie miejscowość ta zyskała w chrześcijaństwie. Oddalone 8 km od Jerozolimy z jej świątynią oraz 30 km od Hebronu z jego grobami patriarchów, pozostawało przez długi czas na marginesie politycznych i religijnych wydarzeń. Pomimo Mi 5, 2; Mt 2, 5; J 7, 42 trudno stwierdzić, jak dalece opinia o Betlejem jako miejscu narodzenia Mesjasza była rozpowszechniona. Psalm Salomona wymieniają jedynie „miasto Dawida”, wzmianki rabinackie są nieznaczące. Być może dopiero fakt narodzenia Jezusa w Betlejem wpłynął na większe zainteresowanie prorocstwem Micheasza. Pomimo pewnych różnic ewangelistów (Łk opowiada o Józefie i Maryi przebywających w Betlejem czasowo; wg Mateusza obydwójce zdają się tam przebywać dłużej), NT wskazuje jednoznacznie, że Betlejem było miejscem urodzenia Jezusa (Mk 6, 1, 4; J 1, 46; 7, 41, 52) (C. Kopp, *Stätten*, 22nn).

Herod Wielki zmarł krótko przed świętem Paschy w 4 r. przed Chr (ewidentna niezgodność w obliczeniach lat wynika z błędu uczonego chrześcijańskiego z VI w., Dionizego, który przestawiał chronologię zachodniego świata, porządkowaną dotychczas według roku założenia Rzymu, na chronologię opartą na roku narodzenia Chrystusa). Jezus urodził się zatem krótko przedtem, a więc pomiędzy 7 a 4 r. przed Chrystusem. Mateusz nie wymienia Heroda, króla żydowskiego, w chronologii Jezusa. Po pierwsze, przez zamiar zabicia Mesjasza staje się on odpowiednikiem faraona, który zamierzał zgładzić pierwszego wybawcę. Po drugie, Herod był królem niemogącym poszczycić się pochodzeniem z rodu Dawida i ewangelista przeciwstawia jego samego oraz jego królestwo Osobie i królestwu Jezusa.

W miejsce pokłonu pasterzy (Łk 2, 8-20) Mateusz wprowadza hołd pogańskich Mędrców z odległych krajów. Pierwotnie *magos* oznaczało członka kasty perskich kapłanów, następnie, w czasach hellenistycznych nazywano w ten sposób przedstawicieli wschodniej teologii, filozofii i przyrodoznawstwa (zob. np. Herodot, *Hist.* 1, 120, 128). Magowie w środowisku greckim od czasów Sofoklesa



i Eurypidesa uważani byli za czarnoksiężników i szarlatanów. Ogólnie jednak odbierani byli pozytywnie ze względu na posiadaną wschodnią mądrość. Judaizm, który gwałtownie występował przeciwko wszelkim czarnoksiężskim praktykom nie mógł się jednak oprzeć istniejącemu w hellenizmie podziwowi i uznaniu dla magów. Chrześcijaństwo przejęło od judaizmu negatywną ocenę, przeciwstawiając się przybierającemu z czasem na sile wszelkiemu irracjonalizmowi. Stąd niekiedy perykopa odczytywana była jako zilustrowanie tezy, że Chrystus jest kresem magii. Tutaj magowie-Mędrcy zarysowani są pozytywnie. Są pobożnymi poganami pragnącymi oddać pokłon Jezusowi.

W informacji o przybyciu Mędrców oraz w pytaniu pobrzmiewają liczne motywy, zwłaszcza starotestamentalne. Jest nim obecny w apokaliptyce żydowskiej motyw pogan poszukujących w Izraelu zbawienia (por. Iz 2, 2-3; por. także Iz 43, 14 i in.). Obok motywu apokaliptycznej wędrówki narodów do Jerozolimy w tle opowiadania o holdzie Mędrców zdaje się znajdować także opowiadanie o Balaamie, proroku ze Wschodu (Lb 22, 5; 23, 7), zapowiadającym pojawienie się „gwiazdy z Jakuba” (Lb 24, 17). Poprzez przybycie Mędrców do Jerozolimy proroctwo Balaama o „gwieździe z Jakuba” znalazło wypełnienie: Mesjasz Izraela został objawiony poganom, Król Izraela stał się panem „wielu narodów”. W obrazie przybycia Mędrców do Betlejem obecne jest także najprawdopodobniej wspomnienie innej królewskiej wizyty, bardzo żywej w świadomości Żydów. Było nim wspomnienie przybycia Królowej Saby do Salomona (1 Krl, 1-13). Salomon był synem Dawida (2 Sm 12, 24). Jezus, nowy i ostatni syn Dawida jest uosobieniem tej mądrości, której posiadaniem szczycił się król Salomon (12, 42 por. także 8, 11-12). Opowiadanie o przybyciu Mędrców zdaje się odzwierciedlać także sytuację pierwotnego Kościoła otwartego na pogan i otoczonego wrogością ze strony Synagogi z powodu przynależności do Jezusa. Ewangelista zdaje się sugerować, że za każdym razem, kiedy poganie przychodzą do Jezusa, Zbawiciela ludów, są świadkami odrzucenia Jezusa ze strony synów Przymierza oraz świadkami przerażenia i złości Jerozolimy, która *zabija proroków i kamieniuje tych, którzy są do niej posłani* (3, 37). Ewangelista jest przekonany, że podobnie jak obecność czterech kobiet w genealogii Jezusa wskazywała na wejście pogan do Kościoła, tak też przybycie Mędrców zapowiada przystąpienie pogan do wspólnoty uczniów uznających Jezusa Mesjasza i Syna Bożego.

2. Cały rozdział drugi koncentruje się wokół pytania: „Gdzie?” (K. Stendahl, *Quis*). Za każdym razem odpowiedź zostaje uzasadniona cytatem z Pisma. Tak więc na pytanie, gdzie narodził się Mesjasz pada wyraźna odpowiedź: W Betlejem. Uzasadnienie: *Bo tak napisał prorok: I ty Betlejem...* (w. 5). Na domyślne pytanie, gdzie przebywał Mesjasz po narodzeniu, pada pośrednia odpowiedź: W Egipcie. Uzasadnienie: *Z Egiptu wezwałem Syna mego...* (w. 15). Wreszcie na pytanie, gdzie ostatecznie zamieszkał Mesjasz, znajdujemy także pośrednią



odpowiedź: W Nazarecie. Uzasadnienie: *Tak miało się wypełnić słowo proroka: Nazwany będzie Nazarejczykiem* (w. 23). To bardzo ważne w całym rozdziale pytanie: „Gdzie” pojawia się po raz pierwszy w ustach Mędrców przybyłych do Jerozolimy. Sama podróż Mędrców nie interesuje Mateusza. Zajmuje się nimi od momentu ich przybycia do Jerozolimy, od momentu postawienia pytania: *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*

Wyrażenie: „król żydowski” (pojawia się jeszcze u Mateusza w opowiadaniu pasyjnym: 27, 11. 29. 37) ma znaczenie mesjańskie, co wynika z następnego pytania Heroda: *Gdzie ma się narodzić Mesjasz?* (w. 4). Uzupełnienie: „żydowski” zdaje się stawiać pod znakiem zapytania tytuł królewski Heroda i podkreślać prawowitość królowania Jezusa w przeciwieństwie do panowania Heroda. Herod – jak wiadomo – nie był z dynastii Dawida, nie był nawet Żydem. Był Idumejczykiem.

Wzmianka o gwieździe w rozdz. 2 nie jest jedyną w pierwszej Ewangelii wzmianką o zjawiskach astronomicznych. Zgodnie z 24, 29 przy końcu świata gwiazdy będą spadać z nieba. Według 27, 45 w momencie śmierci Jezusa słońce się zaciemniło. Obydwa wydarzenia naznaczone są elementem grozy. W przeciwieństwie do tamtych wydarzeń, narodziny Jezusa były czymś radosnym (2, 10). Towarzyszyło im pojawienie się nowej gwiazdy. Sformułowanie: *Jego gwiazdę* pozwala sądzić, że Mateusz nawiązuje tu do bardzo rozpowszechnionego wyobrażenia w starożytności o tym, że każdy człowiek posiada swoją gwiazdę. Ludzie znaczący mają gwiazdę jasną, zwyczajni i prości – ledwie dostrzegalną. Jedna i druga pojawia się wraz z narodzinami człowieka i gaśnie wraz z jego śmiercią (Platon, *Tim.* 41E; Horacy, *Ep.* 2, 2, 187).

Za wzmianką o gwieździe kryje się tutaj nie tylko popularne wierzenie, ale najprawdopodobniej – jak już wspomniano – starotestamentalne prorostwo Balaama. Balaam, prorok pogański (Lb 23, 7), został wezwany przez Balaka, króla Moabu, aby przeklinał Izraela. Bóg jednak sprawił, że Balaam wypowiedział błogosławieństwo: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska. Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło” (Lb 24, 17). Spoglądając daleko w przyszłość prorok widzi, jak z Jakuba (= Izraela) podnosi się Gwiazda (= Władca). W pismach qumrańskich oraz w targumie palestyńskim gwiazda utożsamiana jest z osobą Mesjasza. Dla autora Mt 2, 1-12 było oczywiste, że prorostwo to spełniło się w Jezusie, „gwieździe nad Jakubem”, tj. w obecnym Władcy Izraela (por. Ap 22, 16; o Jezusie jako świetle świata zwłaszcza w prologu Janowym, 1, 4. 5. 7. 8. 9; por. także J 8, 12; 12, 46).

Jest także możliwe, że autor opowiadania miał na uwadze motyw gwiazdy wstępujący w całym grecko-rzymskim świecie na monetach. Gwiazda umieszczona jest tam nad głową władcy (Antiocha IV – zm. ok. 163 przed Chr.; Augusta – zm. 14 po Chr.; także Heroda). Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, wówczas wzmianka o tym, że *gwiazda stanęła nad miejscem, gdzie było Dziecię* oznacza, że nowo

naszkolzone Dziecię zostało przez Boga wybrane i wyznaczone na Króla. Z faktu, że Mędrcy ze Wschodu przybywają, aby złożyć pokłon, wynika, że Jezus jest nie tylko królem Syrii lub Babilonu, ale całego w ogóle świata.

Powyższe paralele mogły rzeczywiście wpłynąć na narrację o Mędrcach. Bardzo możliwe zatem, że u podstaw teologicznej refleksji znajduje się jakieś zjawisko astronomiczne, zaobserwowane przez chrześcijan. Dało ono początek i zainspirowało do refleksji teologicznej. Trudno jednak byłoby wskazać, jakie było konkretnie to zjawisko. Być może jedno z tych, które wymienia się dla wykazania historyczności gwiazdy.

3. Herod i mieszkańcy Jerozolimy tworzą jednolity front przeciwko nowo narodzonemu Dzieciąciu (A. Vögtle, *Genealogie*, 78). Ewangelista zna widać dobrze podejrzliwość Heroda. W ostatnich latach swego życia skazał na śmierć swych synów: Arystobuła, Aleksandra i Antypatra oraz innych znaczniejszych członków ugrupowania faryzeuszy za rzekome przygotowywanie spisku. Wzmianka o arcykapłanach wskazuje na aktualnie sprawującego urząd arcykapłana oraz żyjących wcześniej arcykapłanów. Tego rodzaju *pluralis* jako idiom występuje także u Józefa Flawiusza. Wyjątkowość sytuacji polega na tym, że Herod był wysoce niepopularny w opinii mieszkańców Jerozolimy i zapowiedź narodzin nowego króla lub Mesjasza mogła w rzeczywistości wywołać jedynie radość. Dla Mateusza jednak Jerozolima jest miastem, które zabiło Jezusa. Mateusz zapowiada w ten sposób to, co stanie się w dniach męki Jezusa. W 21, 10 czytamy, że „całe miasto” było poruszone w związku z triumfalnym wjazdem Jezusa do Jerozolimy.

4. Niniejszy werset jeszcze bardziej podkreśla ową przedziwną harmonię Heroda z uczonymi w Piśmie. Herod pyta o miejsce narodzenia się Chrystusa. Mędrcy bowiem nie wiedzą tego, co jest wiadome arcykapłanom i uczonym, a mianowicie, gdzie ma się narodzić Mesjasz. Muszą zatem zostać pouczeni przez Żydów. Pojawia się tutaj motyw znany ze ST o wyższości przedstawiciela narodu izraelskiego od pogan. Przypomina to wyższość Józefa w interpretowaniu snów faraona od egipskich mędrców (Rdz 41) oraz konfrontacje Mojżesza i Aarona z jednej strony, zaś wieszczków i magów egipskich z drugiej wobec faraona (Wj 7 – 10), wreszcie sukces Daniela pokonującego na dworze Nabuchodonozora pogańskich wróżbitów (Dn 2). Pierwsza Ewangelia podejmuje ten motyw i wykazuje, że cudzoziemscy mędrcy muszą uznać wyższość swych izraelskich odpowiedników. Jednakże choć Żydzi przewyższają swych cudzoziemskich kolegów w wiedzy, ich wiedza nie prowadzi do właściwego celu. To poganie, a nie oni, oddają hołd Mesjaszowi.

Mówiąc o zebraniu arcykapłanów i uczonych ludu, Mateusz sygnalizuje podobne zebranie przy końcu działalności Jezusa (26, 57). W zebraniu uczestniczyli w takich wypadkach aktualni i byli arcykapłani, wyżsi przełożeni świątynni (jak dowódca starzy świątynnej, skarbnicy oraz zwierzchnicy codziennych i tygodniowych

*Starzy*

obrzędów w Świątyni) oraz uczeni w Prawie jako duchowi i intelektualni przywódcy judaizmu (por. Łk 5, 17; Dz 5, 34; Ezd 7, 6. 11). Ci ostatni przebywali głównie w Judei (por. 15, 1; Mk 3, 22), ale byli także obecni w Galilei (Mk 3, 22; 7, 1). Mateusz nigdy nie występuje przeciwko urzędowi uczonych w Pismie, natomiast wyrzuca hipokryzję uczonym oraz szukanie zaszczytów. Być może sam należał do nich, zanim stał się chrześcijaninem. W każdym razie – zdaniem wielu badaczy – w łonie Kościoła ewangelista należał do chrześcijańskich uczonych (K. Stendahl, *School*, passim).

Wymienieni przez ewangelistę uczeni zostali nazwani „uczonymi ludu”. Według 1, 21 Jezus miał zbawić lud od jego grzechów. Lud ten jednak jako całość zwiedziony przez swych przywódców nie przyjął swego Zbawcy i Króla. To odrzucenie do tego stopnia przygnębia Mateusza, że radość chrześcijańska tak częsta w innych księgach NT, zwłaszcza u Łukasza (szczególnie w opowiadaniu o dzieciństwie Jezusa: Łk 1, 44; 2, 6. 23 itd.), pojawia się rzadko (w pierwszych dwóch rozdziałach jedynie w 2, 10). Jej miejsce zajmują zapowiedzi sądu.

5. Uczeni w Piśmie odpowiadają cytatem z Mi 5, 1 oraz 2 Sm 5, 2. Mateusz pomija tutaj formułę wypełnienia, najprawdopodobniej dlatego, że słowa włożone zostały w usta doradców żydowskich (Wiefel, 49; Luz, I, 113). Cytat nie pochodzi ani z LXX, ani z TM. Różnice są tego rodzaju, że można mówić raczej o „interpretacji” niż cytowaniu Pisma (G. Strecker, *Weg*, 57). Tekst został zmieniony przez Mateusza, aby lepiej odzwierciedlała się zamierzona przez ewangelistę idea (por. Gnlika, I, 39).

Mt: A ty, Betlejem, ziemio Judy,  
nie jesteś wcale najlichsze pośród ksiąząt Judy,  
albowiem z ciebie wyjdzie władca,  
który będzie pasterzem ludu mego Izraela.

TM: A ty, Betlejem, Efrata,  
najmniejsze pośród tysięcy w Judzie,  
z ciebie wyjdzie mi ten,  
który będzie władał Izraelem.

LXX: A ty, Betlejem, domu Efrata,  
najmniejsze jesteś pośród tysięcy w Judzie,  
z ciebie wyjdzie mi ten,  
który będzie panował w Izraelu.

Większość zmian jest nieznaczna. Tak więc Mateusz zastępuje wyrażenie „Efrata” określeniem: *ziemio Judy*. Prawdopodobnie jest to zamierzona zmiana dla podkreślenia, że Jezus pochodzi z Judy (por. I, 1. 2). Bardziej znacząca zmiana polega na odwróceniu twierdzeń LXX i TM o tym, że Betlejem jest najmniejsze wśród miast Judy. Mateusz uważa, że skoro Mesjasz przyszedł na świat w Betlejem, przyniósł równocześnie owemu miastu wielkość. Dlatego stwierdza, że „wcale

nie jesteś najmniejsze". Kolejna zmiana pojawia się w drugiej części cytatu. Zamiast: „Z ciebie wyjdzie mi ten, który będzie władał” (TM) czytamy: *Z ciebie wyjdzie władca...* Zamiast podawać opisowo, Mateusz konkretnie wskazuje na postać, która zostanie scharakteryzowana cytatem z 2 Sm 5, 2. Dodanie 2 Sm 5, 2 do cytatu Micheasza uderza najbardziej. Przyszły Król-Mesjasz nie będzie panował nad ludem, ale będzie go pisał, będzie się troszczył o niego bezinteresownie, będzie królem łagodnym (2 Sm 2, 5). Taki pasterz będzie przeciwieństwem każdego króla, w szczególności króla Heroda. Jak widać, opracowanie cytatu dokonane zostało w perspektywie chrystologicznej. Poprzez połączenie dwóch starotestamentalnych miejsc Mateusz nadaje odpowiednie akcenty obrazowi Jezusa. Poprzez nawiązanie do Mi 5, 1 Mateusz sygnalizuje, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Władcą Izraela. Poprzez sformułowanie pochodzące z 2 Sm 5, 2 podkreśla, że nowo narodzony król jest w gruncie rzeczy Pasterzem swego ludu. To, co tutaj zaznaczone jest programowo, zwięźle opisane jest w 9, 35-36.

7-8. Czytelnik dostrzega tu obłudę i przewrotność Heroda. Wzmianka o potajemnym wezwaniu ma za zadanie uwypuklić złe zamiary Heroda względem Pasterza-Króla (11, 28-29; 21, 4-5). Czas ukazania się gwiazdy pozwalał Herodowi określić wiek Dziecięcia. Ewangelista nie podaje, czy Mędrcy odpowiedzieli pozytywnie na wyrażone życzenie Heroda. Najwyraźniej zachowanie Heroda nie wzbudziło podejrzeń Mędrców. Z punktu widzenia historycznego dziwne pozostaje, że Herod nie wysłał swoich ludzi, którzy towarzyszyliby, choćby z ukrycia, dalszej podróży Mędrców.

9. Informacja o pojawieniu się gwiazdy, nasuwa pytanie, czy istotnie potrzebny był taki przewodnik, skoro Betlejem oddalone było od Jerozolimy kilka kilometrów? I w jaki sposób można stwierdzić, że światło niebieskie zatrzymało się nad miejscem, gdzie było Dziecię? Już z tego wynika, że informacja ma charakter bardziej teologiczny niż historyczny. Taki wniosek jest tym bardziej uzasadniony, że w ST znajdujemy paralelne opowiadania (w Wj 13, 21 czytamy, że Izraelici szli przez pustynię, a Pan szedł przed nimi jako słup chmury, a w nocy jako słup ognia). Mędrcy pogańscy wybrali się zatem w dalszą drogę i znaleźli nowo narodzonego króla. Uczeń żydowski, choć wiedzieli, gdzie jest, nie wykazali zainteresowania.

10. Radość Mędrców z powodu odnalezienia gwiazdy jest radością narodów pogańskich, dostępujących dzięki Jezusowi zbawienia, którego szukali w ciemnościach. „Wielka radość” Magów przywołuje na pamięć radość pasterzy (Łk 2, 10; por. Jon 4, 6; 1 Krn 29, 9). Radość ta przeciwstawiona jest złości i przerażeniu Heroda. Radość pogańskich mędrców powinna dzielić Jerozolima. W rzeczywistości przeżywa niepokój.



11. Opowiadanie osiąga punkt kulminacyjny. Magowie odnajdują Dziecię z Matką w domu. Brak wzmianki o Józefie podkreśla szczególną pozycję Maryi. Warto zaznaczyć, że formuła: *Dziecię i Jego Matka* pojawia się w rozdziale drugim pięć razy (ww. 11. 13. 14. 20. 21). Za każdym razem Dziecię Jezus wymienione jest na pierwszym miejscu. Inaczej Łukasz, który podaje, że pasterze znaleźli w Betlejem „Maryję Józefa i Dziecię” (Łk 2, 16). Nie bez znaczenia jest także to, że jedynie za pierwszym razem (w. 11) wymienione jest imię Maryi. W pozostałych miejscach w miejsce imienia wymieniona jest godność Matki. Macierzyństwo Maryi jest Jej pełnym tytułem godności. Oddanie pokłonu określone jest słowem: *proskyneō*. Oznacza ono *padnięcie na twarz*, które według greckiego rozumienia przysługiwało bóstwu oraz królom bądź innym bardzo wysoko postawionym ludziom. W Ewangelii Mateusza wyraźnie zaznaczona *proskyneza* ma miejsce jedynie wobec Jezusa ze strony proszących o pomoc (8, 2; 9, 18; 15, 25; por. także 20, 20) oraz uczniów w kontekście wyznania synostwa Bożego (14, 33), szczególnie wobec Zmartwychwstałego (28, 9. 17). *Proskyneza* wskazuje na godność Jezusa jako Syna Bożego (1, 21; 2, 15), Syna Dawida (1, 1) i Emmanuela (2, 23).

Złożenie darów Królowi Izraela przez przedstawicieli narodów pogańskich wzmiankowane jest w ST na wielu miejscach. Jakkolwiek ewangelista nie odwołuje się do konkretnych tekstów, to jednak jego sposób wypowiedzania się wskazuje na wpływ tych właśnie starotestamentalnych miejsc. Ps 72. 10-11 mówi o królach upadających na twarz przed Królem-Mesjaszem, o wszystkich narodach służących i składających mu swe dary (złoto - w. 15). Z kolei Iz 60. 1-6 zapowiada pielgrzymowanie wszystkich narodów i królów do świątli z darami stanowiącymi bogactwami narodów: złotem i wonnościami. Mateusz dodaje mirrę i mówi o darach złota, kadzidła i mirry. Kadzidło jest żywicą pachnących drzew rosnących w Arabii, Indiach i Somalii. Mirra jest również żywicą pochodzącą z balsamowych drzew w Arabii i Etiopii. Jedno i drugie stosowane było w kulcie, w praktykach magicznych oraz w celach kosmetycznych. Wraz ze złotem stanowiły najbardziej kosztowne przedmioty starożytności. Złożone trzy dary były podstawą powstania tradycji o trzech Mędrcach-królach. W ten sposób Mateusz stwierdza, że nowo narodzony król jest Panem całego świata i wszystkie narody składają Mu należny hołd. Jedynie Izrael odrzucający Jezusa stanowi ostry kontrast na tle narodów pogańskich.

12. Narracja kończy się w. 11. Ewangelista posługuje się snem, aby ukazać Boże prowadzenie i unicestwić zbrodniczy plan Heroda. O dalszych losach Mędrców nie dowiemy się już nic więcej. Mateusz przekształca radosny powrót pasterzy (Łk 2, 20) w ucieczkę Mędrców przed prześladowaniem. Jest to być może przykład dla prześladowanych chrześcijan.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Mateusz przeciw uprzedzeniom wobec pogan.** Opowiadanie o hołdzie Mędrców wprowadza na sanyim początku temat misji wśród pogan (ww. 1, 3, 5-6; 3, 9; 4, 15; 8, 10-12, 28). Wymieniając „magów” ze Wschodu, Mateusz przywołuje na pamięć negatywny portret magów pogańskich z ksiąg ST (zwłaszcza Dn 2, 2, 10). Obraz ten w późnym judaizmie był jeszcze bardziej niekorzystny (np. Józef Flawiusz, *Ant.* 10, 195-203). Mateusz przeciwstawia się takiemu widzeniu pogan, sugerując, że poganie mogą odpowiedzieć wiarą Jezusowi, o ile zostanie im dana taka możliwość (por. Jon 1, 13-16; 3, 6 - 4, 1, 10-11). Z drugiej jednak strony Boże szczególne prowadzenie, którym cieszyli się Mędrcy, nie podważa roli objawienia Bożego, które otrzymał Izrael. Mędrcy dowiadują się w Jerozolimie ze słów proroka o miejscu narodzenia się Mesjasza. Oznacza to, że kosmiczne objawienie jest częściowe. Dla otrzymania pełnego objawienia zobowiązani są zwrócić się do ksiąg świętych powierzonych Izraelowi.

**Mateusz przeciw duchowemu samozadowoleniu.** W celu zasięgnięcia informacji o miejscu narodzenia się Mesjasza Herod zwołuje religijnych ekspertów (2, 4). Ich następcy – arcykapłani (por. 16, 21; 21, 15, 23, 45; 26, 3; 27, 41, 62; 28, 11) i uczeni w Piśmie (por. 7, 29; 15, 1; 17, 10; 21, 15; 23, 2; 26, 3; 27, 41) w przyszłości okazały się wrogami Jezusa. Przywołani eksperci z łatwością wskazują miejsce narodzenia się Mesjasza-Króla, przytaczając odpowiednie słowa proroka (2, 5-6). Choć jednak dobrze wiedzą o miejscu narodzenia Mesjasza, nie przyłączają się do Mędrców w ich wędrówce. Specjaliści od egzegezy biblijnej nie wykorzystali swej wiedzy dla swego duchowego dobra. Wprawdzie nie było ich zamiarem – w przeciwieństwie do Heroda – zabicie Jezusa, ale ich następcy nie będą odlegli od takich zamiarów (26, 57, 59). Przestroga dla *establishmentu* religijnego wszystkich czasów!

**Mateusz przeciwko strukturom społeczno-politycznym, utrudniającym uznanie Jezusa jako Króla i Pana.** Niepokój Heroda na wieść o narodzonym królu żydowskim był uzasadniony. Swą dotychczasową władzę królewską sprawował dzięki Rzymianom i tak też była ona postrzegana w Palestynie. Przez długie lata bezwzględnych rządów pozyskał przedstawicieli kapłanów i uczonych, którzy stali się jego sprzymierzeńcami i reprezentantami warstwy rządzącej. W takiej sytuacji dla „drugiego króla” nie było oczywiście miejsca. Dlatego słowa Mędrców przyjęto z najwyższą powagą i niepokojem. Ówczesny świat pogański (Tacyt, *An.* 14, 22; Swetoniusz, *Vit. Caes.*, Nero 36), ale i żydowski (Filon z Aleksandrii, *Opif.* 46; *Spec. leg.* 1, 13) miał wiele szacunku dla astrologicznych przepowiedni. Herod miał go również, tym bardziej że jako Idumejczyk z pochodzenia rozumiał, że jego tytuł „król żydowski” jest owocem nieczystych starań i nierzadko zbrodni. Fakt, że cała Jerozolima była zaniepokojona (por. 14, 26) wskazuje, że groźba politycznej niestabilności była przyjmowana z całą powagą. Podobnie jak niegdyś

faraon i jego lud nie byli gotowi zgodzić się na pojawienie się wybawcy Izraela, tak też było w czasach Heroda i potem. Również wspólnota kościelna z czasów Mateusza odczuwała wyraźnie, że naród żydowski zbyt przywiązany jest do utrwalonej sytuacji politycznej i religijnej, aby zdobyć się na uznanie i przyjęcie Jezusa prawdziwego Pana i Zbawiciela.

*Historia egzegezy* zna cztery główne kierunki objaśnienia powyższej perykopy. Pierwszy, chrystologiczny, podkreśla, że przyjście Chrystusa usunęło magię oraz wszelkie przeciwne Bogu doktryny poprzez udzielenie światła prawdy. Wraz z holdem Mędrców mądrość świata otrzymuje nowy kierunek (np. Ignacy, *Eph.* 19, 3; Tertulian, *Idol.* 9, 7). Interpretacja druga – misyjna, upatruje w mędrcach *primitiae gentium*. Hold oddany przez pogan zapowiada odrzucenie Żydów (Beda, *Damnatio Iudaeorum*, 13) reprezentowanych w osobach Heroda, arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Interpretacja trzecia, parenetyczna, wskazuje na postawę mędrców, ich pobożność i złożone dary (Tertulian, *Idol.* 9, 5). Wreszcie interpretacja czwarta wskazuje na nieustanną i skuteczną opiekę Boga (liczne legendy).

*Oddziaływanie omawianego tekstu* na chrześcijańską pobożność było wyjątkowo rozległe. Powstało wiele legend i podań o treści wspomaganej przez ST. Informowały one najpierw o pochodzeniu Magów. Justyn podaje, że pochodzili z Arabii, najprawdopodobniej na podstawie Ps 72, 10 i Iz 60, 6 (*Dial.* 77, 4; 78, 1; 106, 4). Bardziej powszechna jednak, zwłaszcza w sztuce chrześcijańskiej, stała się opinia o pochodzeniu mędrców z Persji (Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 1, 15; 71, 4). Rzadko podawano Mezopotamię lub Etiopię jako ich ojczyznę. W średniowieczu pojawiło się przekonanie, że w osobach mędrców reprezentowane były ziemie Sema, Jafeta i Chama, czyli cały powszechny Kościół (Beda). Liczba mędrców długi czas była nieustalona. W Kościele zachodnim wcześniej ustaliła się liczba trzech, ale w Kościołach syryjskich mówiono o dwunastu wraz z towarzyszącym im orszakiem (Dionizjusz bar Salibi, *Comm. Ev.* 67n). W legendach podawano także czas przybycia mędrców. Początkowo na podstawie 2, 16 mówiono o okresie dwóch lat dzielących od narodzenia Jezusa (Euzebiusz, *Quaest. ad Steph.* 16, 2), zasadniczo jednak zwyciężyła opinia Augustyna, który mówił o trzynastym dniu od narodzenia Jezusa (*Serm.* 203, 1). Stało się to pod wpływem święta Epifanii, które na Zachodzie utraciło pierwotny charakter święta Narodzenia Pańskiego na rzecz 25 grudnia. Święto Epifanii stało się odąd świętem Trzech Króli. W malarstwie katakumb motyw Mędrców był bardzo częstym w przedstawianiu wydarzenia Narodzenia. W czasach średniowiecza przedstawienia teatralne i misteria o Trzech Królach były równie liczne jak różnorodne. Dla chrześcijańskiej parenezy ważne było to, że z przedstawianymi postaciami można się było identyfikować. Od czasów późnego Średniowiecza rzekome relikwie Trzech Królów, sprowadzone do Włoch w okresie wojen krzyżowych, zostały przez cesarza Fryderyka Barbarossę przeniesione do Kolonii, gdzie znajdują się po dziś dzień.



W średniowieczu mędrców zaczęto nazywać królami, zapewne w oparciu o Iz 60, 3 i Ps 72, 10n (np. Cezary z Arles, *Serm.* 139). Wkrótce jednak opinia ta wśród egzegetów została zarzucona. W pobożności ludowej – jak wiadomo – nazywa funkcjonuje w dalszym ciągu. We wczesnym Średniowieczu mędrzy otrzymali imiona: Kacper, Melchior i Baltazar. W legendach średniowiecznych Kacper przedstawiany był jako młodzieniec bez brody, Melchior jako siwobrody starzec, Baltazar był ciemnoskórym, później w ogóle czarnym. Legendy opowiadają o ich powrocie drogą morską i ich nawróceniu przez św. Tomasza. W historii oddziaływania omawianej perykopy spore znaczenie przydawano darom Mędrców. W ramach wykładu chrystologicznego, od czasów Ireneusza (*Adv. haer.* 3, 9, 2) i Orygenesisa (*Cels.* 1, 60), mirra rozumiana była jako wskazanie na cierpienie i śmierć Jezusa (Mk 15, 23; J 19, 39), złoto przynależało Jezusowi jako Królowi, kadzidło jako Bogu, mirra jako człowiekowi. Niekiedy uważano, że kadzidło wskazuje na arcykapłańską godność Jezusa (Maksym z Turynu, *Hom.* 21). Większa różnorodność istniała w ramach wykładu parenetycznego od czasu wczesnego Średniowiecza; złoto, kadzidło i mirra to niekiedy: wiara rozumna, prawy umysł, dobre uczynki, kiedy indziej dobre uczynki, modlitwa i umartwienie (Eutymiusz Zigabenos), roztropność, modlitwa, umartwienie (Grzegorz Wielki), wiara, miłość, nadzieja (Luter), miłosierdzie, modlitwy i czystość (Grotius). Obok powyższych objaśnień (zob. Luz, I, 121n) powiadamano także, że złoto zostało ofiarowane ze względu na ubóstwo Świętej Rodziny, kadzidło z uwagi na miejsce narodzenia Jezusa (stajenka), zaś mirra miała zapewniać zdrowie Dziecięcia.

### Bibliografia

- Allison D.C., *What Was the Star That Guided the Magi?*, *BiRev* 151/6 (1993) 20-23; Danieli G., *I magi a Betlemme. Origine e genere letterario di Mt 2, 1-12*, *RSB* 4 (1992) 77-96; Grafty A., *Science or Story? The Star of Bethlehem*, *ExpT* 106 (1994) 78-79; Heater H., *Matthew 2, 6 and Its Old Testament Sources*, *JETS* 26 (1983) 395-397; Gnuse R., *Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives*, *NovT* 32 (1990) 97-120; Hultgard A., *The Magi and the Star - The Persian Background in Texts and Iconography* (Acta Universitatis Upsalensis. Historia Religionum 14), Uppsala 1998, 215-225; Küchler M., „Wir haben seine Stern gesehen...“ (Mt 2, 2), *BiKi* 44 (1989) 179-186; Kruse H., *Gold und Weihrauch und Myrrhe (Mt 2, 11)*, *MTZ* 46 (1995) 203-213; Lach J., *Pokłon magów Mt 2, 1-12*, *RBL* 29/5-9 (1976) 260-270; Maalouf T.T., *Were the Magi from Persia or Arabia?*, *BS* 624 (1999) 423-442; Melvor R.S., *The Star of Messiah*, *IBSt* 24 (2002) 175-183; Nolland J., *The Sources for Matthew 2, 1-12*, *CBQ* 60/2 (1998) 283-300; Paffenroth K., *Science or Story? The Star at Bethlehem*, *ExpT* 106 (1994-95) 78-79; Senior D.P., *Matthew 2, 1-12*, *Ini* 46 (1992) 395-398; S. Willis, *Matthew's Birth Stories. Prophecy and the Magi*, *ExpT* 105 (1993) 43-45; Sim D.C., *The Magi: Gentiles or Jews*, *HTS* 55/4 (1999) 980-1000; Szlaga J., *Perykopa o magach w strukturze Mt 1 - 2*, *STV* 17/1 (1979) 71-77; Yamauchi E.M., *The episode of the Magi, w: Chronos, Kairos, Christos*, Fs. J. Finegan, red. J. Vardaman - E.M. Yamauchi, Winona Lake 1989, 15-39.

### 1.3.2. Ucieczka i powrót (2, 13-23)

<sup>13</sup> *Gdy oni odjechali.*

oto Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi, mówiąc:  
„Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę, i uchodź do Egiptu;



a pozostali tam, aż ci powiem,

bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić".

<sup>14</sup> On wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę w nocy i uszedł do Egiptu;

<sup>15</sup> i pozostał tam aż do śmierci Heroda,

aby wypełniło się słowo Pana wypowiedziane przez proroka:

**Z Egiptu wezwałem Syna mego.**

<sup>16</sup> Wtedy Herod, widząc, że go mędrcy zawiedli,

rozniewał się bardzo,

a posławszy, zgładził wszystkie dzieci w Betlejem oraz w całej tamtejszej okolicy

aż do wieku dwóch lat,

stosownie do czasu, o którym się dowiedział od mędrców.

<sup>17</sup> Wtedy wypełniło się słowo proroka Jeremiasza, mówiącego:

<sup>18</sup> **Krzyk usłyszano w Rama,**

**placz i jęk wielki.**

**Rachel oplakuje swe dzieci**

**i nie chce dać się pocieszyć,**

**bo już ich nie ma.**

<sup>19</sup> A gdy Herod umarł,

oto Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi w Egipcie <sup>20</sup> i rzekł:

„Wstań, weź Dziecię i Matkę Jego, i idź do ziemi Izraela,

bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia”.

<sup>21</sup> On wstał, wziął Dziecię i Matkę Jego, i udał się do ziemi Izraela.

<sup>22</sup> Lecz gdy usłyszał,

że Archelaos króluje w Judei w miejsce swego ojca, Heroda,

bał się tam iść.

Pouczony we śnie, skierował się w strony Galilei.

<sup>23</sup> Przyszedszy, zamieszkał w mieście zwanym Nazaret,

aby wypełniło się słowo proroków,

że nazwany będzie Nazarejczykiem.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa 2, 13-23 stanowi trzeci i ostatni akt Mateuszowej historii Dzieciństwa. Z poprzedzającymi jednostkami 1, 18-25 oraz 2, 1-12 perykopa powiązana jest dzięki takim wypowiedziom, jak: „anioł Pański”, „we śnie”, „ukazać się”, „wziąć” i innym. Cały fragment składa się z trzech krótkich scen zakończonych cytatem biblijnym. Scena pierwsza (ww. 13-15 - cyt. Oz 11, 1) zawiera wydane Józefowi polecenie, aby wraz z Dziecięciem i Jego Matką uchodził do Egiptu. Józef bezwzględnie wykonuje polecenie Anioła. Scena druga (ww. 16-18 - cyt. Jr 31, 15) przedstawia gniew Heroda oraz jego rozkaz wymordowania

dzieci w Betlejem do lat dwóch. Scena trzecia (ww. 19-23 – cyt. Iz 11, 1?) opowiada o kolejnym poleceniu anioła skierowanym do Józefa po śmierci Heroda. Józef wykonuje polecenie i wraca do ziemi Izraela, osiadając – z obawy przed Archelaosem, synem Heroda – w Nazaret w Galilei. Widoczny jest paralelizm pomiędzy pierwszą (ww. 13-15) a trzecią sceną (ww. 19-23). Oprócz konstrukcji *genetivus absolutus*, który wprowadza obydwa fragmenty, prawie dosłowne powtórzenia spotykamy w wypowiedzi o ukazaniu się anioła (ww. 13a, 19a), przekazanym poleceniu (ww. 13b, 19b) oraz natychmiastowej odpowiedzi Józefa (ww. 14, 21). Szczegółne miejsce zajmuje fragment środkowy (ww. 16-18). Opowiadanie o zbrodniczym rozkazie Heroda zostało zamknięte kolejnym cytatem refleksyjnym, co wskazuje na teologiczne znaczenie fragmentu. Schemat całej perykopy przedstawia się zatem następująco:

- 1) Ostrzeżenie we śnie i ucieczka do Egiptu (ww. 13-15)
- 2) Rzeź niemowląt (ww. 16-18)
  - a) Wydarzenie (w. 16)
  - b) Objaśnienie (ww. 17-18)
- 3) Powrót (ww. 19-23:)
  - a) Nakaz we śnie i powrót do ziemi Izraela (ww. 19-21)
  - b) Nakaz we śnie i udanie się do Nazaretu (ww. 22-23)

**Tradycja i redakcja.** Dość ściśle powiązania z 1, 18 – 2, 12 pozwalają sądzić, że udział ewangelisty w sformułowaniach słownych był znaczny. Do nich należą *genetivus absolutus* w ww. 13 i 19; *idou*; forma imiesłowowa *egertheis* (powstawszy), czasownik *anachōreō*; odpowiedniość nakazu i wykonania w ww. 13n i 20n; *tote*; *lian*; oraz forma imiesłowowa *akousas* (Gnilka, I, 49). Wydaje się, że ewangelista dokonał spisania tradycji przekazywanej dotąd ustnie. W szczególności ww. 22n zawierają liczne właściwości Mateuszowe, które – rzecz znamienita – znajdują w 4, 12-14 swe odpowiedniki. Prawdopodobnie ewangelista zredagował ww. 22n na wzór 4, 12nn. Na pytanie, komu należałoby przypisać wprowadzenie cytatów, wypada odpowiedzieć, że jest to najprawdopodobniej inwencja ewangelisty. Cytały te nie mają charakteru mesjańskiego (cytat 2, 23 stanowi osobne zagadnienie) i ich występowanie w jakimś źródle jest mało prawdopodobne. Ich obecność w narracji jest jakby sztucznie dodana. Ponieważ ich wymowa doskonale wpisuje się w teologiczną koncepcję ewangelisty, rzeczą uzasadnioną byłoby przypisać je ewangelście.

**Historyczność.** O pobycie Jezusa w Egipcie ewangelista Łukasz nie daje żadnych informacji. Natomiast źródła rabinackie wspominają – jakkolwiek w kontekście polemicznym – o pobycie Jezusa w Egipcie (*b. Sanh.* 107b; por. StrBill I, 84n). Także pogańskie źródła, niezależne od Ewangelii Mateusza i polemizujące z chrześcijaństwem, informują o pobycie Jezusa w Egipcie. Tam miał się On nauczyć rzekomo sztuki czarnoksięskiej (Orygenes, *Cels.* I, 28, 28; I, 66). Powyższe

źródła niewiele pomagają w dociekaniu historyczności 2, 13-23, ponieważ mówią o pobycie w Egipcie Jezusa dorosłego (J. Maier, *Jesus*, 127-129). Z kolei przeciwko historyczności rzezi niemowląt, tak jak jest ona opisana u Mateusza, przemawia fakt, że przebiegły lis, jakim był niewątpliwie Herod, nie czekałby zapewne tak długo, iżby jedynym wyjściem było tak bardzo niewygodne dla niego samego rozwiązanie. Z drugiej jednak strony prawdopodobna liczba zamordowanych dzieci (ok. 25) jest i tak mniejsza w porównaniu z ofiarami, jakie poniosła od tego tyrana jego własna rodzina i bliscy (J. Łach, *Dziecię*, 77).

Zarazem nietrudno zauważyć w omawianej perykopie немало motywów teologicznych. Przede wszystkim uderza w niej paralelizm w stosunku do opowiadania o Mojżeszu, zawartego w Wj 1 - 4 oraz w hagadzie o Mojżeszu poświadczonej przez Józefa Flawiusza (*Ant.* 2, 9, 2-3). Zarówno u Mateusza, jak i w opowiadaniu z Księgi Wyjścia oraz wspomnianej hagadzie pojawiają się te same główne elementy: niebezpieczeństwo śmierci, ucieczka, powrót. Jak widać, zależność od ST okazuje się zatem nie tylko w cytatach refleksyjnych, ale także w zauważalnym powiązaniu z historią Mojżesza. Podobieństwa w stosunku do opowiadania ewangelisty są następujące: faraon rozkazuje zabić hebrajskie niemowlęta - chłopców (Wj 1, 22). Wcześniej dowiedział się od wróżbitów, że jeden z nich stanowi zagrożenie dla królestwa i to napelnilo jego i cały Egipt przerażeniem. Nieco później Mojżesz ucieka z Egiptu, ponieważ jego życiu zagraża niebezpieczeństwo (Wj 2, 15). Po śmierci faraona Mojżesz otrzymuje polecenie powrotu i natychmiast wraca (Wj 4, 19-20). Obok podobieństw w opisywanych wydarzeniach można zauważyć pewne podobieństwa w słownictwie. Z pewnością Mateusz miał na myśli dzieje Mojżesza, kiedy opisywał historię Jezusa. Herod jest antytypem faraona, Jezus jest antytypem Mojżesza. Ten, który *wybawi lud swój od jego grzechów* (1, 21), stanowi eschatologiczny odpowiednik tego, który *wybawił lud swój z Egiptu*.

W ten sposób przedstawiając losy Jezusa, ewangelista sugeruje, że On właśnie jest owym zapowiadany w Pwt 18, 15. 18 eschatologicznym prorokiem i wybawicielem („I rzekł Jahwe: Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę”). Co więcej, na wielu miejscach w dalszych częściach Ewangelii jej autor dowodzi, że Jezus jest kimś więcej niż Mojżesz (por. Wj 5 - 15 z Mt 1, 21; Wj 16 - 17 z Mt 14, 13-21 i 15, 32-39; Wj 19 - 20 z Mt 5 - 7; Wj 24 z Mt 27, 45-56). W rozumieniu Mateusza cała historia Izraela znajduje swą rekapitulację w osobie Jezusa. Trzy pierwsze cytaty przywołują na pamięć miasto Dawida, ziemię wyjścia oraz udrękę niewoli i w ten sposób przekazują dzieje Izraela w miniaturze.

**Gatunek.** Gatunek literacki perykopy można określić jako midrasz hagadyczny (R.E. Brown, *Birth*, 217). Oznacza to, że epizod z życia Jezusa jest opowiedziany w świetle starotestamentalnych wydarzeń, których zadaniem jest ukazanie, kim jest Jezus. Oglądając wydarzenie z życia Jezusa w świetle ST, zauważono, że pomiędzy Jezusem a Mojżeszem istnieje niezaprzeczalne podobieństwo. Ponieważ

tyrani reagują zazwyczaj tak samo, z łatwością zauważono także analogię pomiędzy Herodem a faraonem. Patologiczny lęk o władzę charakteryzował Heroda dokładnie tak samo jak faraona. Stąd i niebezpieczeństwo utraty życia pod takim królem było nie mniejsze niż pod faraonem. Tak więc wokół historycznych wydarzeń z życia nowo narodzonego Jezusa wytworzyły się wśród pierwszych chrześcijan trzy małe pouczające opowiadania spisane następnie przez Mateusza. Ich należyta interpretacja polega nie tyle na weryfikacji historycznych faktów, co przede wszystkim na odkryciu głównych teologicznych idei.

## II. Egzegeza

13. Werset skonstruowany paralelnie do 2, 19-20 poucza, że losami Jezusa kieruje sam Bóg. Pierwsze słowa zdają się sugerować, że ukazanie się anioła nastąpiło w nocy bezpośrednio po odejściu Mędrców. Może to być jednak formuła wiążąca opowiadanie z poprzednim. W centrum zainteresowania Anioła-Posłańca Bożego znajduje się Dziecię i Jego Matka. Poprzez zwrot: „Dziecię i Matka Jego” ewangelista podkreśla – jak się wydaje – szczególną relację, jaka łączy Jezusa i Maryję. Interwencja Anioła podkreśla inicjatywę Boga w tym wszystkim, co nastąpi (bo Józef spałby dalej, podczas kiedy należało działać), ale i także odpowiedzialność człowieka (Józef wstał natychmiast). Józef pojawia się jako posłuszny wykonawca Bożych poleceń (por. ww. 14-15, 21). Egipt był tradycyjnym miejscem ucieczki mieszkańców Palestyny (por. 1 Krl 11, 40; Jeroboam; 2 Krl 25, 26 oraz Jr 41, 16-18; Godoliasz; Jr 43, 1-7; Jeremiasz i in.). Zwykle udawano się do najbliższych Palestynie rejonów przygranicznych, ok. pięć dni drogi na południowy zachód od Betlejem. Okazuje się, że już wkrótce po narodzeniu Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie głowę mógłby skłonić (por. 8, 20). Po odebraniu hołdu ze strony obcych Jezus zmuszony jest uchodzić od swoich i ze swej ojczyzny. Obdarowanemu królewskimi darami grozi teraz odebranie życia (Lohmeyer, 27). Czasownik *zgladzić* pojawia się także w opowiadaniu o męce (27, 20). Królewski zamiar *zgladzenia* (*apôlesai*) Dziecięcia uprzedza i zapowiada późniejszą inicjatywę faryzeuszy (12, 14), arcykapłanów i starszych (27, 20). W ten sposób zaznaczony jest paralelizm pomiędzy początkowym prześladowaniem a ostatnimi chwilami Jezusa. Jeśli uczniowie Jezusa będą zmuszeni uciekać w czasie utrapień ostatnich czasów (10, 23; 24, 16; por. 3, 7; 23, 33), umocnienie mogą zaczerpnąć z faktu, że spotyka ich ten sam los, co ich Mistrza i Jego Rodzinę (por. 10, 24-25).

14. Józef wypełnia posłusznie polecenie Anioła. Ewangelista pomija szczegóły, a zatem jaką drogą udał się Józef do Egiptu, jak długo trwała podróż, jak długo Święta Rodzina przebywała w Egipcie i tym podobne. Opowiadanie jest zapewne skróconą wersją wcześniejszej tradycji. Nic dziwnego, że apokryficzna tradycja



zapełniała odczuwane braki, niemal przy tym fantazując (por. Euzebiusz, *Dem. evang.* 6, 20). Wzmianka o nocnym czasie ucieczki nawiązuje być może do nocnej pory pojmania Jezusa. Może także wskazywać na natychmiastowe wypełnienie anielskiego polecenia. Józef okazuje się troskliwym opiekunem. Tym razem Jezus uniknął zasadzki. W opowiadaniu o Męce Jezus oświadcza, że mógłby poprosić Ojca, a wystawiłby więcej niż dwanaście hufców aniołów dla Jego obrony; nadziedział jednak czas wypełnienia się Pisma (26, 53-54). Ta jednak chwila jest jeszcze daleko. Dlatego polecenie Anioła. Pora nocna z pewnością ułatwiała niezauważone odejście Świętej Rodziny.

15. Pobyt w Egipcie zakończył się wraz ze śmiercią Heroda, podobnie jak i pobyt Mojżesza w ziemi Madian trwał do chwili śmierci faraona (Wj 4, 19 LXX). Formuła wprowadzająca cytat refleksyjną potwierdza pobyt Jezusa na obcej ziemi. Ewangelistę nie interesują szczegóły podróży i pobytu Świętej Rodziny w Egipcie. Stara się natomiast dociec jej teologicznego znaczenia. Co Bóg zamierzył poprzez wysłanie Jezusa do Egiptu? Odpowiedź znajduje w słowach proroka Ozeasza: „Z Egiptu wezwalem syna mego” (Oz 11, 1). Ozeasz przedstawia Jahwe przemawiającego i przypominającego ludowi czasy, kiedy to wprowadził Izraela, jak ojciec swego syna z Egiptu. Ewangelista przekonany, że Bóg już wtedy miał w pamięci Jezusa, wyjmuje wypowiedź Jahwe z jej starotestamentalnego kontekstu i odnosi do osoby Jezusa. Takie wyrwanie tekstu z jego kontekstu jest wprawdzie obce naszemu sposobowi objaśniania Pisma, pozostaje jednak w harmonii z judaistycznym sposobem egzegezy, która nadawała nowe znaczenie wypowiedzi poprzez łączenie słów i pojęć. Ewangelista nie ma trudności z odniesieniem tekstu do Jezusa również dlatego, że chrześcijańska tradycja przed Mateuszem ukazywała Jezusa jako Tego, który odnawia i rekapitułuje niektóre wydarzenia z dziejów Izraela. W ten sposób ewangelista przedstawia drogę Jezusa na tle drogi Izraela. Poprzez takie aktualizujące odniesienie ewangelista stwierdza, że Izrael jest wprawdzie zgodnie z Oz 11, 1; Wj 4, 22 pierworodnym synem, ale prawdziwym i doskonałym Synem Bożym jest Jezus (por. głos podczas chrztu i przemienienia Jezusa: 4, 17; 17, 5). Ten nowy Syn podąża od początku swego życia na ziemi drogą swego ludu. Jezus jest solidarny z losem swego ludu. Poprzez przestawienie słów (w tekście hebrajskim czytamy: „syna mego wezwalem z Egiptu”): *Z Egiptu wezwalem syna mego...* zwraca uwagę, że bardziej idzie mu o powrót Jezusa z Egiptu niż przybycie do Egiptu. W powrocie z Egiptu powtarza się cud Wyjścia. Podobnie jak Jahwe prowadził cudownie Izraela przez pustynię, tak również cudownie towarzyszy On Jezusowi (R. Le Deaut, *La nuit*, 218; G.G. Danieli, *Le tradizioni*, 38n). W Jezusie powtarza się i dopełnia Wyjście z Egiptu. Zbawienie dokonuje się jeszcze raz. To zbawienie dokonujące się w Jezusie Chrystusie jest eschatologiczne i nawiązuje do podstawowych doświadczeń Izraela.

W wypowiedzi będącej cytatem ze ST pojawia się chrystologiczny tytuł „Syn”. W całym rozdziale 2. jest jedynym tytułem chrystologicznym. Tytuł ten, tak ważny w Ewangelii Mateusza, nie jest jednak tutaj szerzej omówiony. Zostanie objaśniony szerzej w 3, 13 – 4, 11. Mamy więc tutaj do czynienia z zapowiedzią tego tak ważnego tematu chrystologicznego.

16. Nieznoszący najmniejszego sprzeciwu Herod odbiera zachowanie Mędrców, którzy *inną drogą wrócili do swej ojczyzny*, jako zniewagę. Upokorzenie powoduje tym większy wybuch gniewu. Fakt, że działanie Heroda objęło cały obszar Betlejem i dotknęło wszystkie dzieci poniżej dwóch lat wskazuje na okrucieństwo tyrana (J. Lach, *Dziecię*, 76n). Opowiadanie o zabiciu dzieci w Betlejem uzmysławia niebezpieczeństwo, którego uniknął Jezus. W oczach pierwszych misjonarzy chrześcijańskich Herod jest obrazem nieprzyjaciela Boga, który prześladowuje Jezusa i Jego wiernych. Pozachrześcijańskie świadectwa potwierdzające okrutny czyn króla nie istnieją. Jest rzeczą historycznie niewątpliwą, że panowanie Heroda zaznaczyło się wieloma morderstwami niewinnych ludzi (np. Józef Flawiusz, *Ant.* 15, 5-7, 50-87, 173-178; 232-236 itd.). To jednak nie stanowi jeszcze dowodu historyczności opowiadania o zabiciu niemowląt. Wprawdzie nie można tego wykluczyć (Józef Flawiusz nie wspomina o zabiciu niemowląt, ale mógł to pominąć jako „nieznaczny” incydent), jednakże związki Mateuszowego opowiadania z opowiadaniem o Mojżeszku pozwalają sądzić, że opowiadanie pragnie podkreślić okrucieństwo zagrożonej w swoim trwaniu władzy świeckiej.

Na samym początku swej drogi Jezus staje w obliczu ogromnego niebezpieczeństwa. Tym razem zdołał ująć niebezpieczeństwo śmierci. Uniknie jej jeszcze raz i drugi. W końcu jednak Jego przeciwnicy posła Go na krzyż. Od samego początku życie Jezusa znajduje się w śmiertelnym niebezpieczeństwie.

17. W NT tylko Mateusz wymienia wprost osobę Jeremiasza (2, 17; 16, 14; 27, 9). Jego imię związane zostało z tragicznymi okolicznościami żydowskiego sprzeciwu wobec Mesjasza. Podana tu formuła wprowadzająca cytat refleksyjny (*Wtedy wypełniło się słowo proroka Jeremiasza*) ulega pewnej modyfikacji w stosunku do pozostałych. W miejsce zwykłego celowego *hina* (*aby wypełniło się...*; por. przedtem 2, 15 i później 4, 14) pojawia się czasowe *tote* (*wtedy*). Taka sama sytuacja ma miejsce w 27, 9, kiedy starotestamentalny cytat kończy historię Judasza. Powstaje więc pytanie, dlaczego w miejsce *hina* (*aby*) pojawia się czasowe *tote* (*wtedy*)? Otóż dzieje się tak najprawdopodobniej dlatego, że w obydwóch wypadkach pojawia się jakieś zło jako konsekwencja sprzeciwu wobec Jezusa. To zło nie może być przypisane wprost Bogu. Odpowiedzialność leży raczej po stronie tych, którzy pragną zgładzić Jezusa. W ten sposób zasygnalizowana zostaje różnica pomiędzy tym, co Bóg dopuszcza a tym, co sprawia. Innym powodem może być fakt, że w większości formuł cytowania sprawcą danej czynności jest Bóg lub

Jezus. W 2, 16-18 oraz 27, 3-10 Pismo wypełniło się nie na skutek bezpośredniego działania Boga, ale człowieka, którego zamiarem nie było wypełnienie się Pism, chociaż tak właśnie się stało.

18. Cytat z Jr 31, 15, zbliżony raczej do TM niż LXX, uzmysławia, że także to okrutne wydarzenie zostało zapowiedziane przez proroków. Herod nie może być prawdziwym królem Żydów skoro zabija dzieci Izraela. Tym samym Jezus jest ukazany jako ten, który zawiera w sobie wszystkie doświadczenia Izraela. Mateusz uzasadnia – podobnie jak w 2, 15 – zdarzenie powołaniem się na wypowiedź Pisma. Według słów proroka, Rachel, matka całego Izraela, pochowana w grobie w Rama (1 Sm 10, 2; Jr 31, 15), sześć mil na północ od Jerozolimy, gorzko płacze z powodu uprowadzanych w niewolę Izraelitów (przez Babilończyków? Asyryjczyków?). Kontekst jednak wypowiedzi proroka jest pełen nadziei. Rozdziały Jr 30 – 31 stanowią „Księgę Pocieszenia” obejmującą zapowiedź nowego przymierza (Jr 31, 31-34). Tak więc bolesna w swej wymowie wypowiedź Jr 31, 15 obramowana jest odniesieniami do mesjańskich radości. W podobny sposób Mateuszowe opowiadanie o mesjańskiej radości i wypełnieniu przysłonięte zostało cieniem smutku z powodu śmierci dzieci w Betlejem.

Inna tradycja, prawdopodobnie bardziej znana w czasach Mateusza, podaje, że grób Racheli znajdował się na obrzeżach Betlejem, pięć mil na południe od Jerozolimy (Rdz 35, 19; 48, 7). W uszach ewangelisty, który bardziej niż pozostali dwaj synoptycy zagłębia się w dzieje Izraela, w lamencie rodziców z Betlejem pobrzmiewa skarga Racheli. Rachel matka Izraela płacze według ewangelisty nie tylko z powodu wygnanych w VI w. przed Chr., ale jej lament obejmuje także zamordowane znacznie później dzieci betlejemskie (Wiefel, 46). Więcej nawet. W wyrażeniu „swe dzieci” zamiast „swych synów” (Jr 31, 15) wyrażona jest myśl, że Rachel oplakuje także naród żydowski zamykający się przed swym Mesjaszem.

Temat cierpienia niewinnych dzieci został potraktowany ubocznie. Ewangelista opowiada o ich zamordowaniu bez emocji. Także w późniejszej egzegezie nie poświęcano temu zagadnieniu więcej miejsca. Większość komentatorów wskazywała, że lepiej jest umrzeć za Chrystusa, niż żyć w grzechu, albo też, że spośród betlejemskich dzieci sam Jezus został uratowany, aby mógł umrzeć za wszystkich. Na tej podstawie dzieci stały się wkrótce wzorem męczeństwa (28 grudnia – Święto Młodzianków).

19-20. Śmierć Heroda (4 r. przed Chr.) pozwoliła powrócić nie tylko Świętej Rodzinie, ale także wielu innym, którzy ratowali się ucieczką przed tyranią. Jak długo Święta Rodzina pozostawała w Egipcie, brak jest informacji. Informacje apokryfów na ten temat są mało dokładne: dłuższy czas (*PsMt* 25), przynajmniej jeden rok (łacińska *EwTm* 1 – 3; trzy lata (*EwDzArab* 25 – 26). Pojawienie się Anioła wskazuje na Boże prowadzenie. Opowiadanie jest trzeźwe i uroczyste.

Jeszcze raz podkreśla rolę Józefa, który otrzymuje polecenie wziąć Jezusa i Jego Matkę, podobnie jak przedtem otrzymał polecenie wziąć Maryję do siebie (1, 20). Zwraca uwagę liczba mnoga: *umarli, którzy czyhali...*, podczas gdy umarł Herod. Można to wyjaśnić jako retoryczne plur. (tzw. *plur. cathegoriae*). Jest także możliwe, że przytoczono Wj 4, 19 bez należytej gramatycznej adjustacji w tym celu, aby paralelizm z historią Mojżesza był bardziej dostrzegalny.

21. Na pierwszym planie pojawia się Boże opatrnościowe prowadzenie oraz posłuszeństwo Józefa. Syn Dawida i Abrahama podąża do ziemi swego ludu, gdzie ma wypełnić swe posłannictwo. Ewangelista nie używa na określenie tej podróży słowa: powrót, powracać. Zapewne dlatego, że jej celem – jak się później dowiemy – nie jest Betlejem. Poza tym podróż Jezusa to ziemi Izraela przedstawiona jest na wzór wędrówki Izraela pod wodzą Mojżesza do Palestyny (podobne słownictwo: por. Pwt 6, 18; 9, 1; 11, 8 itp.). Werset 21 stanowi oryginalną konkluzję przedmateuszowego opowiadania. Odpowiedź Józefa jest doskonałym wypełnieniem polecenia. „Iść do kraju” stanowi częste w ST zdanie z bogatą konotacją (por. Wj 12, 25; Kpł 14, 34; 19, 23; Lb 32, 9; Pwt 4, 21).

22. Syn Heroda, Archelaos, objął panowanie w Judei, Samarii oraz Idumei po śmierci swego ojca w r. 4 przed Chrystusem. Spośród trzech synów Heroda (Filip, Herod Antypas i właśnie Archelaos), którzy otrzymali część królestwa ojca, uchodził za najgorszego. Po 10 latach został jednak przez Augusta złożony z urzędu z powodu nadużyć finansowych. Archelaos nie był królem, dlatego wyrażenie „królował” nie jest ściśle. Mateusz prawdopodobnie pragnie kontynuować temat konfliktu dwóch królów. Skoro Archelaos zajął miejsce ojca, Jezus, rzeczywisty król, stał się z konieczności rywalem. Jeśli Maryja i Józef nie mogli powrócić do Betlejem, to prawdopodobnie dlatego, że opinia o mesjańskim Dziecięciu była dość znana, a odpowiedź Archelaosa byłaby prawdopodobnie taka sama jak ojca. Wzmianka o obawie Józefa wskazuje na inicjatywę człowieka w Mateuszowym opowiadaniu.

23. Nazaret nie pojawia się ani w ST ani we wcześniejszych niż NT źródłach. Mateusz niesłusznie nazywa je *miastem*, było bowiem niewielką osadą. Prawdopodobnie ewangelista zdradza w ten sposób słabą znajomość Palestyny, a nadto swe miejskie pochodzenie, przedstawiając Jezusa jako mieszkańca miasta. Najwyraźniej Nazaret jako ojczyzna Jezusa było kolejnym elementem sporu chrześcijaństwa z judaizmem. Stawiano bowiem zarzut, jak to możliwe, aby Mesjasz wywodził się z tak mało znaczącej miejscowości? I w jaki sposób wykazać zgodność takiego pochodzenia z Pismem, skoro Nazaret w ogóle nie pojawia się na kartach Pisma? Jak dalece Żydzi wymieniali Nazaret jako argument przeciwko roszczeniom mesjańskim Jezusa, trudno jest dokładnie stwierdzić. Z pewnością jednak



sami chrześcijanie odczuwali takie pochodzenie Jezusa jako trudność (por. J 1, 46). Nazaret jako miejsce pochodzenia Mesjasza domagało się wyjaśnienia. Niżej w w. 23 odnosi się do tej właśnie kwestii.

*Tuk miało się spełnić słowo proroków...* Powstaje pytanie, dlaczego w formule cytatu znajdujemy l. mn. *proroków* zamiast *proroka*, a w miejsce *mówiących* partykułę: *że*. Otóż podając l. mn. *proroków*, Mateusz – jak się wydaje – zaznacza, że nie będzie teraz dosłownego cytatu z Pisma (por. 26, 56; J 6, 45; Dz 3, 18. 21. 24; Rz 1, 2). Temu samemu celowi służy zastąpienie imiesłowu *mówiących* przez partykułę: *że*. Podobnie znajdujemy 26, 54: *Jakże wypełnią się Pisma, że tak stać się musi?* Tutaj także omawiana partykuła nie wprowadza dosłownego cytatu, ale wskazuje na biblijną zawartość wypowiedzi. Podobnie jest w naszym wypadku. Tutaj także idzie o więcej niż jedno konkretne miejsce u proroka. Cytat: *Nazwany będzie Nazarejczykiem* jest prawdziwym *crux interpretum*, ponieważ trudno wskazać jednoznacznie na jego miejsce w ST, i ponieważ znaczenie słowa „Nazarejczyk” nie jest zupełnie jasne (E. Zuckschwerdt, *Nazoraios*; E. Schweizer, *Nazoräer*).

Określenie Jezusa *Nadzōraios* (26, 29; 26, 71; Łk 18, 37; J 18, 5. 7; 19, 19; Dz 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9) albo *Nadzōrenos* (Mk 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Łk 4, 34; 24, 19; J 18, 5D) jest własnością przedmateuszowej tradycji. Niewątpliwie dla Mateusza imię *Nazarejczyk* posiada związek z Nazaretem. Jezus może być nazwany Nazarejczykiem ponieważ pochodzi z Nazaretu. To jednak nie wszystko. Imię to oznacza dla ewangelisty znacznie więcej. Świadczy o tym uroczyste ogłoszenie tego imienia zupełnie jak przy końcu rozdz. 1 wraz z odwołaniem się do starotestamentalnych proroctw. Powstaje pytanie, do jakiego starotestamentalnego tekstu nawiązywał ewangelista?

Określenie to może wskazywać na *nāzir*, czyli osobę poświęconą całkowicie Bogu poprzez szczególny ślub zobowiązujący do powstrzymania się od spożywania wina i od strzyżenia włosów (por. Lb 6; Sdz 13, 5-7; 16, 17 i in.; także Dz 18, 18; 21, 17-26). Jest to możliwe, ponieważ w LXX wyrażenia „nazarejczyk Boży” oraz „świąty Boży” występują wymiennie (por. Sdz 13, 7; 16, 17). Znamienne, że Jezus nazywany był także „Świątym Bożym” (Mk 1, 24; Łk 4, 34; J 6, 69). Jest zatem możliwe, że jeszcze przed Mateuszem, w wcześniejszej tradycji, wyrażenia „świąty Boży” oraz „Nazarejczyk” były bliskoznaczne i wymienne. Po wtóre, w Łukaszej Ewangelii dziecięctwa słowa odnoszące się do nazirejczyka Samuela były odnoszone do Jezusa (por. 1 Sm 2, 26 i Łk 2, 52; 1 Sm 2, 1-10 i Łk 1, 46-55; 1 Sm 2, 34 i Łk 2, 15). To, że Jezus nie wydawał się czynić zadość ascetycznym wymogom starotestamentalnego nazireatu, nie musiało przeszkadzać. Jezus był – w ich przekonaniu – poświęconym zupełnie sprawie Bożej, był nośicielem Ducha i charyzmatycznym przywódcą. Poza tym można przypomnieć, że Jezus obiecał nie pić wina, dopóki nie przyjdzie królestwo Boże (Mk 14, 25 = Mt 26, 29), zaś niedługo potem odmówił skosztowania wina zaprawionego mirrą (Mk 15, 23; por. Mt 27, 48). Po trzecie, w Iz 4, 3 (TM) znajdujemy: „Nazwany

będzie świętym". Jeśli zatem zastąpimy „święty” słowem „Nazarejczyk” (w LXX, jak wspomniano, spotykamy taką właśnie wymiennność), otrzymamy zdanie: „Nazwany będzie Nazarejczykiem”.

Dla wielu uczonych bardziej prawdopodobnym kluczem dla zrozumienia 2, 23 jest jednak Iz 11, 1. Czytamy tam: „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl (*nēšer*) z jego korzeni”. Powyższe przypuszczenie uzasadnione jest najpierw tym, że Iz 11, 1 dotyczy linii Dawida, co stanowi ważny temat Mt 1 – 2. Po wtóre, Iz 7, 14 cytowane jest w Mt 1, 23 i ewangelista mógł łatwo utożsamić „odrośl” (Iz 11, 1) z „Emmanuelem” (Iz 7, 14). Po trzecie, Iz 11, 1-10 wydaje się źródłem dla wczesnochrześcijańskich *testimonia* (Rz 15, 12; 1 P 4, 14; Ap 5, 50), a Mateusz przywoływał Iz 11, 2 („Duch Pański nade Mną...”) w opisie chrztu Jezusa. Późniejsi pisarze chrześcijańscy interpretowali Iz 11, 1nn, odnosząc wypowiedź do Jezusa (Justyn, *1 Apol.* 32; *Dial.* 126). Także w judaizmie wyrażenie *nēšer* odnoszono do Mesjasza (np. *TestJud* 24, 6). Przeciwno takiej interpretacji można podać to, że na temat „odrośli” w sensie mesjańskim mowa jest jedynie w Iz 11, 1. Trzeba jednak pamiętać, że dla Mateusza Izajasz jest prorokiem mesjańskim w pełnym tego słowa znaczeniu. Poza tym synonim terminu *nēšer* – hebrajskie wyrażenie *šemah* – pojawia się w znaczeniu mesjańskim w Iz 4, 2; Jr 23, 5; 33, 15; Za 3, 8; 6, 12. Przypomnienie o tym mogło dostarczać argumentu przeciw żydowskiemu oponentom głoszącym: „Czy Mesjasz może pochodzić z Nazaretu?”.

Wydaje się, że Mateusz powołując się na proroków, mógł myśleć o wspomnianym Izajaszowym tekście oraz jego refleksach u innych proroków (Jr, Za). Prorocy zapowiadali Jezusa jako odrośl mesjańską (podobnie jak Jego Mękę). Jest także bardzo możliwe, że ewangelista wiązał imię „Nazarejczyk” z wypowiedziami na temat *nāzir* – ludzi całkowicie poświęconych sprawie Bożej. Z tego powodu wzmianka o wypełnieniu się wypowiedzi „proroków” była najzupełniej uzasadniona.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Jezus identyfikuje się z dziedzictwem ludu Bożego ST.* W całej tej perykopie Jezus przedstawiony jest jako Ten, który w sobie samym powtarza dzieje swego ludu. Jezus i jego rodzina ocalała, ale ocalała dzięki ucieczce. Wielu mieszkańców Palestyny przez całe wieki upatrywało w Egipcie miejsce schronienia (2 Mch 5, 8-9). W nawiązaniu do tego Bóg nakazywał Izraelowi przyjaźnie odnosić się do uciekinierów, ponieważ oni sami byli cudzoziemcami w Egipcie (Wj 23, 9). Opowiadanie zapowiada również późniejsze odrzucenie: Syn Człowieczy nie będzie miał miejsca, gdzie by głowę mógł schronić (8, 20). Traktowanie Jezusa przez świat nie obiecuje lepszego odnoszenia się wobec Jego naśladowców (10, 23-25). Muszą być przygotowani na wrogość, fałszywe oskarżenia, a nawet na śmierć dla imienia Jezusa (10, 17-39; 13, 21; 16, 24-27; 24, 9-14; por. 1 Tes 3, 3; 1 P 4, 12-13).

**Ewangelia zobowiązuje do podjęcia decyzji.** Ewangelia zobowiązuje do opowiedzenia się albo za tymi, którzy przyjmują orędzie, albo za tymi, którzy je odrzucają. W postawie Heroda, który postanawia zgładzić Dziecię Jezus, spotykamy się w Ewangelii po raz pierwszy ze złem. Według Mateusza zło stoi ciągle naprzeciw Bożym zamiarom. To zło osiąga swój moment szczytowy w wydarzeniu ukrzyżowania i do niego nawiązują niektóre wypowiedzi z Ewangelii Dzieciństwa. Zarazem bardzo widoczna jest Opatrzność strzegąca Dziecię Jezus. Łaskawe zamiary Boga nie mogą być zniweczone. Mesjańska Odrośl, obiecany potomek Dawida znajduje się już na świecie. Przychodzi podobnie jak lud Izraela z Egiptu poprzez lata wygnania do Galilei, przynosząc światło tym, którzy pozostają w ciemnościach. Przychodzi do nieznanego szerzej miasta – osady Nazaretu i jest identyfikowany jako Nazarejczyk. Nic z tego nie stało się przypadkiem. Wszystko ma swoje miejsce w zbawczym planie Boga.

**Zło i dobro w świecie.** Tak zwana Mateuszowa historia Dzieciństwa, czyli omówione dwa pierwsze rozdziały, mogą wywołać wrażenie, że wszystko, co dotyczy dziejów zbawienia, jest z góry postanowione i ludzkie wybory nie mają żadnego znaczenia. Wydarzenia całego rozdziału 2. prowadzone są przez Opatrzność. Słowa proroków już dawno wskazały bieg historii. Dodatkowo, w celu zapewnienia właściwego biegu historii, pojawia się anioł wskazujący właściwe rozwiązanie w chwilach zagrożeń (1, 20; 2, 12). Powyższa „deterministyczna” interpretacja historii uwidacznia się także w przedstawionej genealogii, w której wyraźnie widać, że pojawienie się Mesjasza jest nieuniknione.

Z drugiej jednak strony w 2, 16-18 pojawia się wielka tragedia – zabicie niemowląt. Poprzez zastąpienie słowem *tote* partykuły *hina* (2, 17) ewangelista wyznaje wiarę w to, że zło nie pochodzi od Boga. Poza tym w całej Ewangelii uwidacznia się wyraźny nurt eschatologicznych oczekiwań – dobitny znak niezadowolenia z aktualnego świata. Tak więc zdaniem ewangelisty, w dziejach świata jest światło i jest ciemność. Nie zawsze dzieje się w nim wszystko zgodnie z wolą Bożą (por. 6, 10b). Tak będzie dopiero w świecie, który nadejdzie.

**Historia oddziaływania.** W zestawieniu z perykopą o pokłonie Magów oddziaływanie omawianej perykopy jest znacznie skromniejsze. Wprawdzie sam pobyt w Egipcie zaowocował licznymi legendami opowiadającym o pobycie Jezusa w Egipcie, najczęściej siedmioletnim (Strabo, 76). Miejsca pobytu w Egipcie były różnie podawane. Najobszerniej wypowiada się legenda na temat samej ucieczki, opowiada o hołdzie składanym Jezusowi przez dzikie zwierzęta oraz drzewa, które pochylały się, aby ofiarować Dziecięciu swe owoce (*PsMt* 22-24). Materiał legendarny jest aż do dzisiaj na nowo kształtowany literacko (Lagerlöf; por. Luz, 1, 133). Interesujące są liczne refleksje wczesnych pisarzy kościelnych. Zobacz np. wypowiedź Anonima (*Op. imperf.* 3) na temat pierwszeństwa Syna. Ewangelista nie mówi: „Weź Matkę i Jej Dziecię”, ale: „Weź Dziecię i Jego Matkę”, ponieważ Dziecię nie narodziło się dla Matki, ale właśnie dla Dziecięcia Maryja została



wybrana na Matkę. Nie było chwałą dla Dziecięcia mieć Matkę, ale raczej błogosławieństwem dla Niej było mieć Syna. Mówiła zresztą: „Błogosławioną zwąć mnie będą odąd wszystkie pokolenia”.

*Iz do ziemi Izraela.* Jak gdyby lekarz Dziecię Jezus udaje się do Egiptu, aby nawiedzić ziemię pogrążoną w błędach, lecz nie z zamiarem pozostania. Udaje się do Egiptu, pozornie aby ująć przed Herodem, w rzeczywistości – aby wypędzić z Egiptu demony fałszu, jak powiada Izajasz: „Oto Pan, wsiadłszy na lekki obłok wkroczy do Egiptu i zadrzą przed Nim bożki Egiptu” (Iz 19, 1). Należy zauważyć, że Jezus udał się do Egiptu w nocy, powrócił zaś za dnia, ponieważ uciekając, uchodził przed prześladowaniem Heroda, powracając zaś przybywał, kiedy prześladowca umarł.

*Mt 1 – 2: galeria obrazów Jezusa.* Dwa początkowe rozdziały Ewangelii Mateusza nie chcą być szczegółowym sprawozdaniem z pierwszych dni, miesięcy i lat Jezusa. Nie chcą być także wielką parenezą. W tym miejscu dla ewangelisty sprawą ważniejszą od historii i parenezy jest chrystologia. W dwóch rozdziałach, niby w dwóch salach znajdujemy całą galerię obrazów Jezusa Chrystusa (Bösen, 105). Tak więc Jezus przedstawiony jest jako syn Abrahama (1, 1. 17) i syn Dawida (1, 1. 6. 17), jako zapowiadany Król Izraela (2, 2), wypełnienie Pisma (Iz 7, 14; Mi 5, 1; Jr 31, 15), nowy Mojżesz (Mt 2), mesjańska latorośl (Iz 11, 1), Boży Syn napelniony Duchem Świętym i zrodzony z Dziewicy (Mt 1 – 2), jako Emmanuel (1, 23), władca i pasterz (2, 6), „Wybawiciel” z niewoli grzechu (1, 21), Król świata i Gwiazda oświecająca mroki świata (12, 1-23).

Zarysowany w ten sposób obraz Jezusa nosi ziemskie rysy, a zarazem przebija jeń Boskie światło. Pomimo wyrazistości rysów ludzkich i Boskich Jezus pozostaje tajemnicą. Tajemnica ta, zarysowana w dwóch pierwszych rozdziałach, otrzyma pełne objaśnienie w następnych rozdziałach Ewangelii (3 – 28).

## Bibliografia

- Allan G., *He shall be called – a Nazirite*, ExpT 95 (1983) 81-82; France R.T., *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*, NTS 27 (1981) 233-251; Le Deaut R., *La nuit Pascal* (AnBib 22), Rome 1963; Menken M.J.J., *The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew* (Mt 2, 17; 16, 14; 27, 9), ETTh 60 (1984) 5-24; Rigato M.L., *„Sara chiamato Nazareo”* (Mt 2, 23), RStB 4 (1992) 129-141; Rüger H.P., *NAZAPEO/NAZAPA NA ZAPHNOΣ/NAZAPAIOΣ*, ZNW 72 (1981) 257-263; Stramare T., *Sara chiamato Nazareno. Era stato detto dai Profeti*, BiOr 36 (1994) 231-249; 37 (1995) 194-213; Taylor D.B., *Jesus – of Nazareth*, ExpT 92 (1981) 336-337; Tupper E.F., *The Bethlehem Massacre: Christology against Providence?*, RevExp 88 (1991) 399-418; Weren W., *Quotation from Isaiah and Matthew's Christology* (Mt 1, 23 and 4, 15-16) (BETL 132), w: *Studies in the Book of Isaiah*, Fs. W.A.M. Beuken, red. J. van Ruiten – M. Vervenne, Leuven 1997, 447-465.



## 2. Głoszenie królestwa (3, 1 - 7, 29)

### 2.1. Narracja: działalność Jana, początek działalności Jezusa (3, 1 - 4, 25)

Materiał trzeciego i czwartego rozdziału Ewangelii uporządkowany jest wokół dwóch głównych postaci: Jana Chrzciciela – proroka głoszącego na pustyni oraz Jezusa – Mesjasza. Tak więc rozdział trzeci jest poświęcony Janowi, który swą działalnością (3, 1-12) przygotowuje wystąpienie Jezusa (3, 13-17). W rozdziale czwartym uwaga skierowana jest już wyłącznie na Jezusa. Okazawszy się przez zwycięstwo nad kusicielem prawdziwym Synem Bożym (4, 1-11), Jezus rozpoczyna głoszenie swego orędzia w Galilei (4, 12-17). Głoszeniu towarzyszy powołanie uczniów (4, 18-22) i entuzjazm słuchających tłumów (4, 23-25). Mając na uwadze wprowadzający w całą działalność Jezusa charakter rozdziałów 3 - 4, możemy je określić mianem drugiego prologu (por. L. Sabourin, 31). Jezus jest rzeczywiście Mesjaszem i rzeczywiście Synem Bożym – taka jest teologiczna wymowa „drugiego prologu”.

Niektórzy są zdania, że rozdziały 1 - 4 stanowią jedność (np. D. Hill, *The Figure*, 42-44). Uzasadnienie dla takiego stanowiska próbowano znaleźć w wypowiedzi: *Odtąd Jezus zaczął...* która pojawia się w 4, 17 i znowu w 16, 21, dzieląc Ewangelię na trzy części. Na wtórzek rozdz. 3 - 4 wskazywać miałyby także zainteresowanie danymi geograficznymi (por. zwł. 3, 3; 4, 13, 15). Wydaje się jednak, że nie można zgodzić się z takim widzeniem spraw. Przede wszystkim nie sposób przeoczyć wyraźnej linii demarkacyjnej pomiędzy rozdziałem 2 a 3. Nie tylko spora przestrzeń czasowa, ale także pojawienie się nowej osoby – Jana Chrzciciela – wskazuje wystarczająco wyraźnie na coś istotnie nowego. Tematy chrystologiczne, tak przecież ważne dla rozdz. 1 - 2 (Syn Boży, Syn Dawida, Mesjasz), zeszły najwyraźniej na dalszy plan. Za pewną odrębnością rozdziałów 1 - 2 w stosunku do rozdziałów 3 - 4 przemawia ponadto kwestia źródeł. Ponieważ rozdz. 3 - 4 znajdują swe źródłowe oparcie w Ewangelii Marka i w Q (inaczej w rozdz. 1 - 2), dlatego ewangelista z łatwością mógł rozumieć rozdz. 3 - 4 nie jako kontynuację Mt 1 - 2, ale jako nową jednostkę. Dodajmy, że wyrażenie „w owych dniach” wskazuje raczej na nowość w dziejach zbawienia, nie zaś na powiązanie z poprzednimi wydarzeniami narodzenia i pobytu Jezusa w Nazarecie.

W początkowych rozdziałach dotyczących publicznej działalności Jezusa ewangelista Mateusz wykorzystuje dane najwcześniejszej tradycji, obecne także u pozostałych synoptyków, odczytując je w perspektywie chrystologicznej i eklezjalnej. W takiej chrystologicznej perspektywie postać Jana pomimo zachowania rysów proroka apokaliptycznego staje się postacią całkowicie skierowaną ku

Jezusowi. Jan jest tutaj głosicielem Chrystusa, modelem chrześcijańskiego misjonarza przygotowującego drogę Chrystusowi.

Wymowa tego fragmentu posiada szczególne znaczenie dla zrozumienia posłannictwa Jezusa i obrazu Jezusa w całej Ewangelii. Chrystus staje się dla ewangelisty okazją do ukazania, że Jezus rozpoczął swą działalność jako namaszczone Duchem Świętym. Staje się też okazją do podkreślenia służebnego, nie zaś triumfalistycznego charakteru tej działalności (3, 17; 4, 1-14). Jezus działać będzie mocą Ducha Świętego w sposób zupełnie odmienny od tego, który oczekiwany jest przez otoczenie, a zatem nie w sposób triumfalistyczny. Jezus będzie działał na swój własny sposób w pełnym posłuszeństwie woli Ojca. Ta działalność ukazywana w Ewangelii jako wypełnienie proroctw (4, 12-16), zaczyna się w momencie, kiedy ustaje działalność Jana.

### **Bibliografia**

Ernst L., *Johannes der Täufer, Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte* (BZNW 53), Berlin 1989; Hill D., *The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Response to Professor Kingsbury's Literary-Critical Probe*, JSNT 21 (1984) 37-52; Meier J.P., *John the Baptist in Matthew's Gospel*, JBL 99 (1980) 383-405.

#### **2.1.1. Wystąpienie Jana Chrzciciela (3, 1-6)**

**3** <sup>1</sup> W owych dniach pojawił się Jan Chrzciciel,  
głosząc na Pustyni Judzkiej <sup>2</sup> i wołając:

*„Nawracajcie się, przybliżyło się bowiem królestwo niebieskie”.*

<sup>3</sup> Do niego to odnoszą się słowa wypowiedziane przez proroka Izajasza:

**Głos wołającego na pustyni:**

**Przygotujcie drogę Pana,**

**prostujcie Jego ścieżki.**

<sup>4</sup> Ten właśnie Jan nosił odzienie z sierści wielbłąda

i pas skórzany wokół bioder;

jego pokarmem była szarańcza i miód leśny.

<sup>5</sup> Wtedy to przychodzili do niego Jerozolima i cała Judea i cała okolica Jordanu.

<sup>6</sup> Przyjmowano od niego chrzest w rzece Jordanie, wyznając swoje grzechy.

### **I. Zagadnienia literacko-historyczne**

**Kontekst i struktura.** Wszyscy trzej synoptycy rozpoczynają opowiadanie o działalności Jezusa od informacji o wystąpieniu Jana Chrzciciela (ww. 1-6).

Perykopa rozpoczyna się wypowiedzią wprowadzającą i ukazującą treść wystąpienia Jana (ww. 1-2). Treścią jego orędzia jest wezwanie do nawrócenia i wskazanie na bliskość królestwa Bożego. Następujący potem cytat z Iz 40, 3 stanowi ośrodek całej perykopy zarysowując osobę i misję Jana Chrzciciela (w. 3). Kolejne ww. 4-6 podają charakterystykę osoby Jana: jego wygląd (w. 4ab), jego pokarm (w. 4c), jego działalność, udzielanie chrztu (ww. 5-6). Schematycznie:

- 1) Wprowadzenie (w. 1)
- 2) Treść Janowego orędzia (w. 2)
- 3) Prorocka charakterystyka osoby i posłannictwa Jana (w. 3)
- 4) Jan w oczach współziomków
  - a) jego wygląd (w. 4ab)
  - b) jego pokarm (w. 4c)
- 5) Działalność Jana (ww. 5-6)

**Tradycja i redakcja.** Po raz pierwszy spotykamy się z sytuacją, w której stosunkowo łatwo jest wskazać źródła Mateuszowej redakcji. Źródłem jest głównie Mk 1, 2-8. Nie jest to jednak zależność całkowita. Mateusz przytacza jedynie słowa Izajasza (40, 3), przesuwając wypowiedź proroka Malachiasza (Ml 3, 1) na inne miejsce (11, 10), natomiast Marek podaje cytat łączony (Ml 3, 1/Wj 23, 20/Iz 40, 3). Poza tym u Marka cytat biblijny poprzedza prezentację Jana, u Mateusza natomiast następuje po niej. I znowu, Mateusz wprowadza krótką informację na temat odzienia i pokarmu Jana przed opisem działalności, Marek zaś po takim opisie.

Z bardziej szczegółowego porównania wynika, że charakterystyczną cechą Jana u Mateusza jest głoszenie nawrócenia (pierwsze słowo Jana: *Nawracajcie się...*). O chrzcie Mateusz wspomina przy końcu i to w związku z informacją na temat skutków głoszenia. Wezwanie do nawrócenia nie jest motywowane bliskością sądu, ale przyjściem królestwa Bożego (w. 2). Dla Mateusza Jan jest poprzednikiem Jezusa oraz kaznodzieją pustyni, jak zapowiedział prorok (w. 3). Pomimo słownych modyfikacji mamy tu najprawdopodobniej do czynienia z autentyczną tradycją o Janie (H. Merklein, *Umkehrpredigt*, 112; J. Becker, *Johannes*, 109).

**Gatunek.** Gdy idzie o gatunek literacki, to mamy do czynienia z narracją o charakterze historycznym. W opowiadaniu tym - w przeciwieństwie do poprzednich dwóch rozdziałów - nie znajdujemy opisu jakiegoś cudownego wydarzenia. Ponieważ Mateusz pisze historię w perspektywie teologicznej i perspektywie paschalnej, dlatego w tym sensie nie istnieje zasadnicza różnica pomiędzy Ewangelią Dzieciństwa a rozdziałami, które teraz nastąpią.

**Tło historyczne.** Tłem (*Sitz im Leben*) wystąpienia Jana są apokaliptyczne oczekiwania judaistyczne (Dn 2, 44; 7, 14-27). Jan zapowiada bliskość królestwa. Oznacza ono błogosławieństwo i szczęśliwość dla sprawiedliwych, ale też sąd dla bezbożnych. Pozabiblijne świadectwa (*PsSal* 17 - 18) wskazują, że tego rodzaju oczekiwania istniały w początkach I wieku. Co się tyczy pochodzenia praktyki

chrztu Janowego, to nie ma tutaj oczywistości. Pewne podobieństwa można dostrzec w obmyciach prozelitów i innych obrzędowych obmyciach, ale to nie jest wystarczający odpowiednik Janowego chrztu. Być może istnieje jakiś związek pomiędzy Janem a praktykami w Qumran, które geograficznie nie było zbyt odległe od miejsca wystąpienia Jana. Z mieszkańcami Qumran łączyło Jana pragnienie przygotowania się na nadejście królestwa oraz temat nawrócenia. Wspólnota z Qumran praktykowała chrzest, który mógł być wiele razy ponawiany (IQS 1, 24nn: 5, 13-25). Chrzest Janowy miał charakter eschatologiczny, zapowiadając wypełnienie oczekiwań przez „Tego, który ma przyjść”. Inną różnicą było to, że Janowy chrzest nie zobowiązywał do monastycznej separacji i szczególnego studium Tory (por. IQS 8, 12-16). Pomimo pewnych analogii chrzest Jana zachowuje znaczny stopień oryginalności (Hagner, I, 46; J. Gnika, *Tauchbäder*, 185nn).

## II. Egzegeza

3, 1. Mateusz krótko opisuje wystąpienie Jana. Miało ono miejsce w *owych dniach*. Wyrażenie: w *owych dniach* lub w *owym dniu* posiada w pierwszej Ewangelii treść eschatologiczną (7, 22; 9, 15; 10, 15; 11, 22, 24; 12, 36; 24, 19, 22, 29, 36, 42, 50; 25, 13; 26, 29). Także w ST wyrażenie to ma podobne znaczenie (Jr 3, 16, 18; 31, 33; 50, 4; Jl 3, 1; Za 8, 23). Czas Jezusa i czas Jana jest czasem wypełnienia, o którym mówili prorocy. Jan i Jezus należą do tego samego jedynego czasu, do „owego czasu”.

Czasownik *pojawił się* (*paraginetai*) odniesiony tutaj do Jana, nieco później odniesiony zostaje do Jezusa (w. 13). Ewangelista Mateusz posługuje się formą „Jan Chrzciciel” (3, 1; 11, 11-12; 14, 2, 8; 16, 14; 17, 13), podobnie zauważamy u Łukasza (7, 20, 33; 9, 19) i Józefa Flawiusza (*Ant.* 18, 116). Marek ma nieco inną formę: *Iōannēs ho baptizōn* = Jan chrzczący (1, 4; 6, 14, 24). Ta druga forma bardziej podkreśla czynność chrztu. W pierwszej Ewangelii Jan Chrzciciel jest przede wszystkim poprzednikiem wysłanym dla przygotowania Izraela na spotkanie z Tym, który ma przyjść (3, 3, 11-12; 11, 10), jest Eliaszem (11, 14; 17, 11-13), który ma przygotować naród na przyjście dnia Pana (Mt 4, 5-6). Chrzest nad Jordanem oraz wyznanie grzechów miało służyć takiemu właśnie celowi: przygotować słuchaczy na spotkanie z Tym, który będzie chrzcił Duchem Świętym i ogniem (3, 11). Drugim ważnym rysem postaci Jana w Ewangelii Mateusza jest podporządkowanie się Jezusowi. To podporządkowanie, widoczne najbardziej w 3, 11-12, 14 i 11, 2-6, zawiera się w misji Poprzednika. W Ewangelii nie zauważa się śladów rywalizacji uczniów Jezusa i uczniów Jana (por. 9, 14-17; 11, 2-6; 14, 12). Trzecim rysem jest przedstawianie Jana w pewnym paralelizmie wobec Jezusa. Obydwaj głoszą podobne orędzie (por. 3, 2 z 4, 17; 3, 7 z 12, 34 i 3, 10 z 7, 19). Obydwaj zostali wprowadzeni w podobny sposób (3, 1 z 3, 13), obydwaj pozostawali w opozycji do



faryzeuszy i saduceuszy (3, 7-10 z 12, 34 i 23, 33). obydwaj nawoływali do pokuty (11, 16-19), obydwaj zostali odrzuceni i zabici jako przestępcy (14, 1-12; 26 – 27), obydwaj też zostali pogrzebani przez swych własnych uczniów (14, 12; 27, 57-61). Paralelizm w przedstawieniu obydwóch postaci: Jezusa i Jana bierze się zapewne stąd, że historycznie biorąc, obydwóch spotkał podobny los: odrzucenie i śmierć.

Działalność Jana określona została czasownikiem *głosić* (*kērýssōn*). W ten sposób działalność Jana została usytuowana w perspektywie działalności Jezusa i Jego uczniów (por. 4, 17. 23; 9, 35; 10, 7. 27; 11, 1 itd.). Wskazuje na to także treść Janowego orędzia. Podaje ją werset następny. Miejscem działalności Jana była Pustynia Judzka. Określenie to nie jest zbyt precyzyjne. Był to obszar w dolnym biegu Jordanu, na zachód od Morza Martwego, niezbyt daleko od Qumran. Dokładna lokalizacja działalności Jana jest wątpliwa. Według czwartej Ewangelii Jan chrzcił w Transjordanii (J 1, 28), na innym miejscu Ewangelii Jana (J 10, 40) wymieniona jest Betania. Prawdopodobnie Mateusz obejmuje te miejscowości bardziej ogólnym określeniem: Pustynia Judzka. Związek pustyni z działalnością Jana w tradycji chrześcijańskiej jest bardzo silny. Obok znaczenia symbolicznego informacja ta posiada walor historyczny. Niektórzy dopatrywali się powiązań Jana ze Wspólnotą Qumrańską. Tego rodzaju twierdzenia muszą pozostać w sferze wyłączenie możliwości. Przekonywującego dowodu w tej sprawie jak dotąd nie ma.

Pustynia w działalności Jana posiada podwójne znaczenie. Pierwsze jest znaczenie eschatologiczne. Idea powrotu na pustynię towarzyszyła eschatologicznym wyobrażeniom od czasów proroków. „Okres pustyni” ma poprzedzać moment zbawienia, który ma być drugim wejściem do ziemi Obiecanej. Po wtóre, pustynia ze swym dzikim i surowym krajobrazem stanowiła odpowiednie tło do głoszenia sądu. Pustynia przypominała także Eliasza i jego wędrówkę poprzez pustynię. To właśnie w pobliżu Jordanu został wzięty na wozie ognistym (1 Krl 17, 3; 19, 3-18; 2 Krl 2, 1-12). Wreszcie może to oznaczać, że dotychczasowe kryteria utraciły swą ważność. Nie w Jerozolimie ani nie w Świątyni można spotkać Poprzednika Jezusa (W. Schmauch, *Wirste*, 202-223).

2. Odpowiedziawszy na pytania: Kto? (Jan Chrzciciel), Kiedy? (w owych dniach) oraz Gdzie? (pustynia Judzka), Mateusz przedstawia teraz istotę orędzia Janowego. Zawiera ono zwięzły nakaz i jego uzasadnienie: *Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie*. Podobnie przedstawia się treść głoszenia Jezusa w 4, 17. Poprzez ten oczywisty paralelizm ewangelista pragnie bardziej podkreślić rolę Jana jako Poprzednika Jezusa. Podkreślając podobieństwo orędzia Janowego do orędzia Jezusa w oparciu o Mk 1, 4. 15, Mateusz pominął jednak wyrażenia: „na odpuszczenie grzechów”, „Ewangelię Bożą”, „wierzyć w Ewangelię” oraz „czas się wypełnił”. Uczynił to zapewne dlatego, że według niego „odpuszczenie grzechów”, „Ewangelia” i „pełnia czasów” należą do Jezusa. Zasadnicza zgodność orędzia Jana

z orędziem głoszonym przez Jezusa dowodzi, że wezwanie Jana odnosi się także do kościelnej wspólnoty popaschalnej.

Głosząc nawrócenie, Jan podejmuje orędzie proroków. Jako prorok Jan nie różni się istotnie od swych starotestamentalnych poprzedników. W obliczu zbliżającego się wystąpienia Boga, które będzie zarazem sądem, jak i ocaleniem, jedno, co pozostaje, to wezwanie do powrotu do Boga. Idzie o całkowitą zmianę myślenia i postępowania (*metanoieite*), nie tylko nawrócenie (J.E. Taylor, *The Immerser*, 106-111). Orędzie Jana, podejmując głoszenie proroków, przewyższa je w tym, że nie wzywa do powrotu do punktu wyjściowego, ale do całkowitego ukierunkowania się na „królestwo niebieskie”, a zatem skierowania się do czegoś zupełnie nowego, ale i bliskiego zarazem.

Wyrażenie „królestwo niebieskie” (*basileia tōn ouranōn*) jest właściwe dla Mateusza. Rzadko i z łatwo dostrzegalnych racji ewangelista posługuje się wyrażeniem *basileia tou theou*. Mateuszowe wyrażenie (*basileia tōn ouranōn*) obecne było w liturgii synagogałnej począwszy od Johanana bez Zakkai (obok *basileia tou theou*). „Królestwo niebieskie” jako panowanie Boga posiada u Mateusza akcent etyczny. Wspólnota wierzących winna postępować zgodnie z zasadami „królestwa niebieskiego”, aby w ten sposób dostąpić daru królestwa niebieskiego. Ponieważ za użyciem wyrażenia „królestwo niebieskie” (zamiast królestwo Boże) nie przemawia jakaś szczególna dla Mateusza myśl teologiczna, wolno przypuszczać, że za takim użyciem stoi praktyka w Kościele Mateuszowym. Powyższy judeochrześcijański rys ewangelisty jest tym bardziej znamieny, że nie podziela go żaden nowotestamentalny autor.

3. O zapowiedzianym w ST nadejściu Chrzciciela ewangelista wypowiada się za pomocą formuły nawiązującej do wprowadzeń cytatów refleksyjnych: *Do niego to odnoszą się słowa wypowiedziane przez proroka Izajasza...* W ten sposób ewangelista stawia Jana obok Jezusa, do którego odnoszą się cytaty refleksyjne.

Cytat z Izajasza (Iz 40, 3), zaczerpnięty niemal dosłownie z Ewangelii Marka (także Łukasz przytacza ten tekst), pochodzi z LXX, a nie z tekstu hebrajskiego. Tekst LXX przyjęty przez synoptyków posiada w stosunku do tekstu hebrajskiego (i greckiego) taką różnicę, że w miejsce: „ścieżki naszego Boga” podaje: „Jego ścieżki”, dokonując w ten sposób objaśniającego uproszczenia. Mateusz i pozostali synoptycy przyjęli tak objaśniony tekst LXX, rozumiejąc, że Tym, który przychodzi i któremu mają być przygotowane ścieżki nie jest – jak w hebrajskim tekście – Bóg, ale Jezus Chrystus. Na pytanie, kto i jak ma przygotować ścieżki Jezusowi, ewangelista znajduje odpowiedź także w pochodzącym z LXX powyższym tekście Izajasza. Widać to zwłaszcza kiedy porównamy układ słów w TM i w LXX. TM posiada: „na pustyni przygotujcie drogi naszemu Bogu”. Synoptycy, a także LXX, targumy, Peszitta oraz Wg łączy wyrażenie: „na pustyni” ze słowami „głos wołającego”, czyli podają: „Głos wołającego na pustyni”. O ile zatem w TM

mowa jest o przygotowywaniu Bogu drogi na pustyni (tak właśnie odczytywali mieszkańcy Qumran, którzy przez przygotowanie drogi rozumieli studium Prawa: IQS 8, 14), o tyle przyjęte przez Mateusza i synoptyków powiązanie sugeruje, że na pustyni rozlega się „głos wołającego”. Lekcja LXX pozwalała zatem zidentyfikować „głos” jako głos Jana przebywającego na pustyni, podczas kiedy u Izajasza TM głosem tym był głos kogoś z duchów niebieskich albo głos samego Jahwe. Tak więc kiedy qumrańczycy zgodnie ze swym rozumieniem Izajasza zwracali się ku studium Prawa, aby przygotować ostateczne objawienie się Boga, chrześcijanie przytaczali tekst Izajasza, stwierdzając, że objawienie takie, przygotowane przez głoszenie Jana Chrzciciela, miało miejsce w Jezusie Chrystusie (Gnilka, I, 66n) Porównajmy omawiane teksty w tłumaczeniu:

Mt: Głos wołającego na pustyni:

Przygotujcie drogę Panu,  
prostujcie ścieżki Jego.

TM: Głos się rozlega:

Przygotujcie na pustyni drogę dla Pana,  
wyrównajcie na pustkowiu drogę naszemu Bogu.

LXX: Głos wołającego na pustyni:

Przygotujcie drogę Panu,  
prostujcie ścieżki naszego Boga.

Podsumowując: wypowiedź Iz 40, 3 kieruje się do wygnańców w Babilonie. Mają oni przygotować drogę z Babilonu do ziemi Izraela przez pustynię. Po niej może powrócić do swej ojczyzny naród znajdujący się jeszcze w niewoli. Wraz ze swoim ludem powróci sam Jahwe. W Ewangelii – jak zauważyliśmy – następuje pewna korekta. Głos nie jest głosem Jahwe albo niebieskiej rady czy też nienazwanego z imienia herolda, ale głosem Jana Chrzciciela. Jego głos rozbrzmiewa na pustyni, która jest miejscem chrztu. Słowa zatem Izajasza – zdaniem ewangelisty – odnoszą się nie do czasów niewoli, ale czasów Mesjasza. Na czym konkretnie polega owo przygotowanie drogi. Z kontekstu wolno wnosić, że po pierwsze Jan przygotowywał drogę Jezusowi, wskazując ludowi, że to On jest *Tym, który ma przyjść* (3, 11-12. 14). Po wtóre, podobnie jak Eliasza (11, 14; 17, 11-13), którego zadaniem było zwrócić serca ojca do syna (Mt 4, 6; Syr 48, 10; por. Łk 1, 15), również Jan wzywa do nawrócenia i pokuty (3, 8). W momencie nadejścia Jezusa, lud powinien być ludem nawracającym się i pokutującym.

4. Świadomość swej misji wyraził Jan Chrzciciel nie tylko niezwykłym miejscem wystąpienia, ale także sposobem życia. Opis odzienia i pożywienia Jana zaczerpnięty jest z drobnymi modyfikacjami stylistycznymi z Mk 1, 6. Odzienie z sierści wielbłądziej używane jest także dzisiaj przez Beduinów. Jest to surowe, pustynne odzienie. Można więc sądzić, że Jan nosił zwykłe odzienie mieszkańca

pustyni. Jest jednak bardzo możliwe, że w wypadku Jana Chrzciciela miało ono szczególne znaczenie. Było oznaką jego pozycji proroka (por. zvl. Za 13, 4; zob. także Hbr 11, 37). Według najbardziej prawdopodobnego rozumienia 2 Krl 1, 8 prorok Eliasz odziany był w szatę z sierści (Ph. Vielhauer, *Tracht*, 54n). Związek z Eliaszem jest więc najbardziej prawdopodobny, zwłaszcza że obok takiego płaszcza zarówno Jan, jak i Eliasz przepasani byli pasem u bioder (por. 2 Krl 1, 8 LXX z Mt 3, 4). Odzienie Jana świadomie przedstawione zostało w analogii do odzienia Eliasza (Za 13, 4; odzienie z sierści; 2 Krl 1, 8: pas wokół bioder). W tej analogii z Eliaszem pobrzmiewa motyw eschatologiczny: Eliasz prorok powrócił w osobie Jana Chrzciciela. Werset ukazuje także Jana jako ascetę. Także na innym miejscu Ewangelii obraz Jana nie jest pozbawiony motywów ascetycznych (11, 8). W każdym razie odzienie i pokarm odczytywane były w miastach syryjskich z pewnością jako przejaw ascezy (por. 11, 18). Szarancza tak w starożytności (Kpl 11, 20-23; Pliniusz, *Hist. Nat.* 6, 35; 7, 2), jak i obecnie stanowiła w różnej formie pożywienie dla nąjuboższych. Nie ma powodów, aby w miejsce rzeczywistej szaranczy przyjmować suszone owoce lub inne (strąki chleba świętojańskiego). Wiadomo, że essenicy cenili szarancę jako pokarm. Miód dzikich pszczoł wymieniony jest tutaj w przeciwieństwie do miodu sprzedawanego przez ludzi zajmujących się pszczolami. Miód taki był jednak rzadkością w dolinie Jordanu.

O ile odzienie Jana podkreśla charakter proroka, w szczególności Eliasza, o tyle jego pokarm eksponuje bardzo zwyczajny sposób życia. Na wstrzemięźliwość od wina i mięsa wskazuje pośrednio wspomniane pożywienie złożone z szaranczy i dzikiego miodu. Jan zatem swym sposobem życia przypominał postawę nazirejczyków, którzy jako całkowicie poświęceni Bogu nie używali wina (por. Lb 6, 3; Sdz 13, 4-5. 14, zvl. Łk 1, 15), z drugiej strony przypominał świętych ludzi świata żydowskiego i greckiego, powstrzymujących się od mięsa (Dn 1, 12. 16; Józef Flawiusz, *Vita* 14; Filon, *Contempl.* 37). W braku przesadnej troski o odzienie i pokarm Jan okazywał charakter prawdziwego ucznia Chrystusa.

5. Podobnie jak ewangelista Marek, także Mateusz wskazuje na niezwykle rezultaty działalności Jana. Wprowadza nieznaczne i właściwe sobie modyfikacje. Zamiast „mieszkańcy Jerozolimy” pojawia się personifikowana „Jerozolima” (por. 2, 3). Wzmiankę o *calej okolicy Jordanu* (por. Rdz 13, 10. 11; 2 Krn 4, 17; Łk 3, 3) dodano dla zaznaczenia rozległości działania Jana. W użyciu wyrażenia „cała” dopatrywano się przesady i częstej swobody, z jaką ST posługuje się kwantyfikatorem „wszyscy” (por. 2, 3; 21, 10; 27, 25). W każdym razie zainteresowanie Janem w Jerozolimie było znaczne. Świadczy o tym wypowiedź nie tylko ewangelisty Marka (Mk 11, 27-33), ale także Józefa Flawiusza, który opowiada, że wielkie rzesze ludzi z Jerozolimy i Judei udawały się na spotkanie z Janem (*Ant.* 18, 116-120). Działalność Jana nie miała na celu stworzenie „świętego zgromadzenia”, jak to miało miejsce u essenzyków, ani też „ugrupowania Janowego”, jak to



stało się w późniejszych dziesiątkach lat. Znamienne, że nie ma wzmianki o Galilei. Wynika z tego, że ze względu na pochodzenie oraz sferę wpływów działalność Jana dotyczyła głównie Judei, jakkolwiek postać ta stała się wkrótce dobrze znana. Szeroka sława Jana potwierdzona jest także przez zachowanie Antypasa. Nieznany kaznodzieja zapewne nie stałby się ofiarą prześladowania.

Omawiany werset wskazuje na postawę Mateusza wobec ludu żydowskiego. W 2, 3 *cała Jerozolima* wymieniona została po stronie spiskującego Heroda, zaś w 27, 25 *cały lud* wołał: *Krew Jego na nas...* Tutaj zaś (3, 5-6): *Jerozolima i cała Judea i cała okolica Jordanu* udaje się do Jana, wyznając swoje grzechy. Wypowiedź jest znamieną dla Mateuszowego rozumienia judaizmu. O ile w 3, 5-6 *cały Izrael* nawraca się, to w 27, 25 *cały lud* domaga się kary śmierci. Tak więc wyrażenia „cały” nie należy brać w znaczeniu dosłownym. Po wtóre, jeśli te wersety zdają się ukazywać negatywną stronę, inne zdają się wskazywać pozytywną. Tekst Ewangelii nie sugeruje postawy jednoznacznej. Gdyby ewangelista uważał, że cały naród odrzucił Jezusa, jak mógłby napisać 3, 5-6? Ewangelista Mateusz zdaje się potwierdzać, że Jezus i Jan znaleźli pozytywne przyjęcie ze strony wielu Żydów.

6. Powyższy werset odpowiada Mk 1, 5b. Szeroko dyskutowano pochodzenie Janowego chrztu. Dopatrywano się podobieństw w obmyciach starotestamentalnych (Wj 1, 16; 4, 4; Ez 36, 25), w chrzcie prozelitów albo wreszcie w obmyciach w Qumran. Możliwe, że Jan w zewnętrznym znaku chrztu podlegał wpływowi mieszkańców Qumran albo innych grup stosujących podobne obmycia. Jednakże nadał im nowe znaczenie przez nowe zastosowanie do biblijnych tekstów (Ps 51, 6-9; Iz 4, 4; 44, 3; Jr 4, 11-14; Ez 36, 25-27; Za 13, 1). Chrzest Janowy skierowany jest do całego narodu, do wszystkich jego członków (przeciwnie Qumran), przyjmowany był raz jeden (inaczej obmycia w ST) i przeznaczony tylko dla Żydów (kontrast z obmyciami prozelitów). Wreszcie charakterystyczny jest wymiar eschatologiczny chrztu Janowego pieczętujący niejako pokutę i pozwalający poprzez zbliżający się sąd wejść do mesjańskiego królestwa. Nie sposób stwierdzić, czy ci, którzy przechodzili do Jana, otrzymywali chrzest indywidualnie, czy grupowo, czy sami wchodzili do wody, czy też wprowadzani byli przez Jana indywidualnie. Nie był to jednak ryt samooczyszczenia, ale dokonywany był przy pomocy drugiej osoby. To właśnie przyniosło Janowi przydomek: Chrzciciel.

Jordan w pismach biblijnych i pozabiblijnych wymieniany jest dość często. Zgodnie z Rdz 13, 10, zanim ogień i siarka zniszczyły dolinę Jordanu, stanowiła ona dzięki obfitym nawodnieniom prawdziwy ogród Jahwe (*Jnb* 16, 5-6). Według innych tekstów starotestamentalnych Jordan stanowił wschodnią granicę Palestyny (Lb 34, 10-12; Joz 3). W czasie wojen machabejskich jego znaczenie strategiczne było znaczne (1 Mch 5, 24, 52; 9, 34, 42, 43, 45, 48). Według *ParJer* 6, 25 w Jordanie mają być wypróbowani wygnańcy z Babilonu dla stwierdzenia, czy są godni wejść do miasta Jeruzalem. Pomimo to teksty judaistyczne nie wykazują

jakiejsz szczególnej czci dla Jordanu, która mogłaby się odzwierciedlić w tradycji o chrzcie Janowym w Jordanie.

Z chrztem Janowym wiązało się wyznanie grzechów. Było ono także stosowane w Dniu Pojednania. Formuła wyznania brzmiała wówczas: „Boże, dopuściłem się przewin i grzechów wobec Ciebie, ja i mój dom” (*Jom.* 3, 8; *IQH* 1, 22-2, 1). W judaizmie ówczesnym znane były także indywidualne wyznania grzechów (*StrBill* I, 113). Nie wiadomo, czy wyznawanie grzechów nad Jordanem było indywidualne, czy ogólne. W każdym razie chrzest ten jednak według ewangelisty Mateusza nie był „na odpuszczenie grzechów”. Takie uzupełnienie pojawia się u *Mk* 1, 4, ale tutaj nie występuje. Także Józef Flawiusz nie przypisywał chrztowi Jana znaczenia odpuszczenia grzechów. Chrzest wg niego przyjmowany był przez pobożnych i sprawiedliwych (*Ant.* 18, 117). Starożytny Kościół jedynie wyjątkowo przypisywał rytowi obmycia Janowego zdolność odpuszczania grzechów. Zasadniczo jednak utrwalilo się przekonanie, że tylko Jezus Chrystus jest źródłem przebaczenia grzechów. W rozumieniu Mateusza Jan przygotowywał jedynie lud do przyjęcia Mesjasza. Odpuszczenie grzechów było już zadaniem Mesjasza.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Styl życia Bożego sługi.** Przedstawiony przez Mateusza styl życia Jana – jego miejsce przebywania, jego odzienie i pokarm – wskazuje na radykalizm prawdziwego sługi Boga. Pustynia jako miejsce pobytu Jana ma tak duże znaczenie, że wszystkie cztery Ewangelie uzasadniają ten fakt tekstami biblijnymi (*3, 3; Mk* 1, 3 *Lk* 3, 4; *J* 1, 23). Prorocy Izraela zapowiadali nowe Wyjście (*Oz* 2, 14-15; *Iz* 40, 3). Z tego zapewne powodu Izraelici z czasów Jana uważali pustynię za miejsce właściwe nie tylko dla ruchów odrodzeniowych, ale także dla proroków i Mesjasza. W tym duchu swój pobyt na pustyni interpretowała wspólnota w Qumran (*IQS* 8, 13-14). Jeśli nawet Jan wiedział, że inni (Qumran) posługują się tekstem Izajaszowym, to jednak był przekonany, że bardziej odnosi się on do jego własnej działalności, zwłaszcza że inaczej niż wspólnota z Qumran nie oddzielał się od ludu. Pustynia była także naturalnym miejscem schronienia przed wrogim otoczeniem (*Hbr* 11, 38; *Ap* 12, 6). Ze schronienia takiego korzystał, jak wiadomo, prorok Eliasza. Jan tutaj mógł bezpiecznie pociągnąć do siebie tłumy jak nigdzie indziej. Tak więc miejsce przebywania Jana symbolizuje nowe Wyjście oraz cenę, jaką prawdziwy prorok Boga musi płacić za powołanie: całkowite porzucenie wartości społeczności, jej wygody i podstawowych nawet potrzeb.

Odzienie Jana było typowym odzieniem ludzi ubogich. Przebywający na pustyni prorok był pozbawiony wygód, jakimi rozporządzał ogół społeczeństwa (*Hbr* 11, 37). Odzienie z sierści wielbłądziej było surowym odzieniem nomadów. Tutaj jednak odzienie z sierści przypominało odzienie proroka Eliasza (*2 Krl* 1, 8 LXX).

Malachiasz zapowiadał powrót Eliasza (4, 5-6). Jakkolwiek Mateusz nie upatrywał w Janie dosłownie osoby Eliasza (17, 3; por. Łk 1, 17), to jednak był przekonany, że Jan wypełnił proroctwo Malachiasza o posłannictwie Eliasza (11, 14-15; 17, 11-13). Janowe odzienie wskazywało, że Janowi wypadło przebywać na pustyni podobnie jak prorokowi Eliaszowi. Prawdziwi prorocy mogli pełnić swą misję wewnątrz społeczeństw podczas panowania dobrych królów (np. 2 Sm 12, 1-25; 24, 11-12), w czasach złych jedynie fałszywi prorocy pozostawali na dworze królewskim (1 Krl 22, 6-28). Prawdziwi wysłannicy Boga zsyłani byli na wygnanie (1 Krl 17, 3; 18, 13).

Posilek Jana był także wzorem postępowania dla Mateuszowej wspólnoty. Szarańcza, podobnie jak miód leśny, była pokarmem ludzi ubogich w Palestynie (por. Sdz 14, 8; 1 Sm 14, 25; Iz 7, 22). Mateusz podkreślał, że Jan żył skromnie, zadawał się najbardziej zwyczajnym pożywieniem. Nie jest to jedyny styl życia, do którego Bóg wzywa uczniów, ale Mateusz był przekonany, że do tego Bóg wzywa także (11, 18-19). Taki styl życia skłania uczniów do pamiętania, że wszyscy powinni postawić w miejsce królestwa (13, 46; por. Łk 3, 11; 12, 33; 14, 33).

*Natura chrztu Janowego.* Chrzest Janowy znajduje swe korzenie w prorockich tradycjach ST, w ruchach odnowy ówczesnego judaizmu, a także w praktykach obmyć Starożytnego Bliskiego Wschodu (G.R. Beasley-Murray, *Baptism*, 1-44). Zarazem posiada rysy, dla których nie ma zupełnie paraleli we wspomnianych praktykach. Jedną z nich jest związek chrztu z osobą udzielającego chrztu. Jan osobiście udziela chrztu, nadając mu nową rangę. Jan jako udzielający chrztu jest prorokiem eschatologicznym.

Chrzest otrzymuje swoje znaczenie nie z rytuału jako takiego, ale ze swego powiązania z głoszeniem nawrócenia. Jan Chrzciciel jest zarazem prorokiem, który ukazuje swoim słuchaczom rzeczywistość sądu i wzywa do nawrócenia. Wyznanie grzechów jest wyrazem i konsekwencją nawrócenia. To wyznanie nie prowadzi do odpuszczenia grzechów, ale raczej jest obiecanie w kontekście przyszłej eschatologii. Ten, kto nadaje swemu życiu nowy kierunek i dokumentuje to przez przyjęcie chrztu, ostatecznie się wobec grożącego sądu, tzn. dostąpi odpuszczenia grzechów. Chrzest ognia dotknie wszystkich, którzy odrzucają wezwanie do nawrócenia i w miejsce wyznania grzechów powołują się na swe pochodzenie od Abrahama.

Chrzest Janowy jest aktem indywidualnym i jednorazowym. Człowiek jako jednostka występuje z grupy i poddaje się znakowi obmycia. Jest oznaką nawrócenia, gotowością przyjęcia przychodzącego zbawienia. Chrzest nie jest ogólną amnestią dla ludu, nie włącza w nową społeczność, ale daje możliwość uniknięcia sądu, który grozi całemu Izraelowi. Wezwani do przyjęcia chrztu są wszyscy, ponieważ wszyscy zgrzeszyli, ale istotnym momentem jest tutaj osobista decyzja.

*W historii interpretacji* omawianego tekstu zwraca uwagę parenetyczne wykorzystywanie obrazu Jana Chrzciciela. Reprezentantem takiego nurtu jest m.in. Jan Chryzostom, który nawoływał słuchaczy do naśladowania Chrzciciela poprzez wyrzeczenie, umartwienie i skromny sposób życia (Jan Chryzostom,

*Comm. Matt.* 10, 5 = 173). Tylko wyjątkowo spotykano w starożytnym Kościele opinię, że chrzest Janowy przynosił odpuszczenie grzechów (Cyryl Jerozolimski, *Cat.* 3, 7). Opinia przeciwna przeważała zdecydowanie (np. Tertulian, *Bapt.* 10; Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 10, 1 i in.). Także egzegeza współczesna podziela takie przekonanie i rozróżnia wyraźnie pomiędzy chrztem Janowym a chrztem przyjmowanym w Kościele. Pustynia była niekiedy odnoszona do postawy moralnej Żydów (*Glossa ordinaria*, 79). Niekiedy także można znaleźć opinię, że wraz z oporem Żydów względem proponowanego przez Jana chrztu rozpoczęło się krzyżowanie Jezusa i pojawił się podział pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem (zob. także Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 10, 3).

### Bibliografia

Gnielka J., *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, RQ 3 (1961-62) 185-207; Lindeskog G., *Johannes der Täufer*, ASTI 12 (1983) 55-83; Merklein H., *Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret*, w: *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 109-216; Schmauch W., *In der Wüste*, w: *In memoriam E. Lohmeyer*, red. W. Schmauch, Stuttgart 1950, 202-223; Saldarini A.J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington 1988; Taylor J.E., *The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism*, Grand Rapids 1997; Viehauer Ph., *Tracht und Speise Johannes des Täufers*, w: *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 47-54.

### 2.1.2. Kazanie Jana Chrzciciela (3, 7-12)

<sup>7</sup> Gdy widział, jak wielu spośród faryzeuszów i saduceuszów przychodziło do chrztu<sup>a</sup>, mówił im:

„Potomstwo żmij!

Kto wam zapewnił ucieczkę przed nadchodzącym gniewem!

<sup>8</sup> Wydajcie owoc godny nawrócenia,

<sup>9</sup> a nie próbujcie sobie mówić:

«Abraham jest naszym ojcem!».

Bo powiadam wam: Z tych kamieni Bóg władny jest wzbudzić dzieci Abrahamowi.

<sup>10</sup> Oto siekiera dotyka już korzenia drzew.

Każde drzewo nie przynoszące dobrego owocu zostanie wycięte i w ogień wrzucone.

<sup>11</sup> Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia.

Ale Ten, kto idzie za mną, jest mocniejszy ode mnie,

ja zaś nie jestem godzien nosić Mu sandały.

On was chrzcić będzie Duchem świętym i ogniem.

<sup>12</sup> Ma on w ręku wiejadło i oczyści swój<sup>b</sup> omlot:

pszenicę zbierze do spichrza<sup>b</sup>,

plewy zaś spali w ogniu nieugaszonym<sup>c</sup>.

<sup>a</sup>) Lekcja krótsza (*baptisma*) poświadczana jest zaledwie w niektórych rękopisach (κ\*, B, cop\*, Origen, Hilary), ale lekcja dłuższa *baptisma autou* (Ιωαννου) wydaje się zrozumiałym rozwinięciem wprowadzonym przez



kopistę. Trudno natomiast byłoby zrozumieć usunięcie zaimka dzierżawczego, gdyby rzeczywiście należał do tekstu oryginalnego.

<sup>b)</sup> Niektóre manuskrypty podają lekcję *autou po sifon*, inne zamieszczają zaimek dzierżawczy po *apothékēn*, jeszcze inne – zarówno po *sifon*, jak i po *apothékēn*, wreszcie w zupełnie nielicznych świadectwach zaimek taki nie występuje ani w jednym, ani w drugim wypadku. W oparciu o powagę zewnętrznych świadectw uzasadnione wydaje się przyjęcie zaimka przed *sifon* (κ, C, K, Δ, F, 28, 33, 565, 700, it<sup>a</sup> <sup>41</sup>, vg, cup<sup>ss</sup> <sup>40</sup>). Zaimek po rzeczowniku *apothékēn* stanowi prawdopodobnie harmonizację względem Łk 3, 17. Obecność natomiast zaimka w jednym i drugim miejscu można uważać jako rozwinięcie ze strony kopisty, który pragnął podkreślić, że własnością Mesjasza jest nie tylko wiejadło i omlot, ale także pszenica i spichlerz. Opuszczenie obydwóch zaimków z kolei można rozumieć jako przejaw puryzmu kopisty (TCGNT, 9n).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Kolejny fragment poświęcony wystąpieniu Jana zawiera skrót jego kazania. Kazanie rozpoczyna się zarysowaniem sytuacji (w. 7a). Następuje wezwanie do nawrócenia skierowane w szczególności do faryzeuszy i saduceuszy (ww. 7b-10). Obejmuje ono pytanie retoryczne i wezwanie do nawrócenia (ww. 7b-8), surową przestrozę i jej uzasadnienie (w. 9), przypowieść o drzewie i siekierze (w. 10). Wezwawszy do nawrócenia, Jan zapowiada „Tego, który ma przyjść” (ww. 11-12). *Ten, który ma przyjść* jest większy od Jana (w. 11), dokona On oczyszczenia (w. 12ab), zebrania (w. 12c) i spalenia (w. 12d). Schematycznie:

- 1) Wprowadzenie do kazania (w. 7a)
- 2) Wezwanie do nawrócenia
  - a) Pytanie retoryczne stawiające słuchaczy w obliczu nieuniknionego sądu (w. 7b)
  - b) Wezwanie do nawrócenia jako ostatnia możliwość uniknięcia sądu (w. 8)
  - c) Potępienie fałszywego poczucia bezpieczeństwa (w. 9)
  - d) Przypowieść o siekierze i korzeniu (w. 10)
- 3) Zapowiedź przybycia „Mocniejszego” (w. 11)
- 4) Działalność „Mocniejszego” (w. 12)
  - a) Oczyszczy omlot (w. 12a)
  - b) Pszenicę zbierze (w. 12b)
  - c) Plewy spali (w. 12c)

**Tradycja i redakcja.** Początkowe ww. 7-10a, pokrywające się z Łk 3, 7-9 zaczerpnięte zostały z Q. Mimo, że omawiana perykopa u Mateusza posiada wyraźnie inne oblicze niż w źródle, ewangelista wprowadził w gruncie rzeczy niewielkie modyfikacje (Luz, I, 142). Należy do nich wprowadzenie (w. 7a), co wynika wyraźnie z porównania z Łk 3, 8, a także wzmianka o faryzeuszach i saduceuszach (*farisaioi saddoukaioi*). O ile w Q groźna inwektywa *plemię żmijowe* (*gennēmata echidnōn*) odnosi się ogólnie do Żydów, o tyle Mateusz odnosi ją do faryzeuszów i saduceuszów (por. 12, 34; 23, 33). Druga część perykopy (ww. 11-12) także istniała w Q, jakkolwiek Łukasz sytuuje ją na innym miejscu (por. Łk 3, 16-17). Także

i tutaj interwencje redakcyjne Mateusza są dostrzegalne. Tak więc woda chrztu zostaje bliżej określona słowami: *dla nawrócenia* (*eis metanoian*). Inne drobne modyfikacje Q ze strony Mateusza sprawiają, że Jan ukazuje się jako głosiciel pokuty i nawrócenia, jako postać jednoznacznie podporządkowana Jezusowi.

**Gatunek i historyczność.** Podobnie jak w poprzedniej perykopie, mamy do czynienia z narracją historyczną, w której zawarte jest kazanie Jana z jego eschatologicznymi grozbami. Historyczne okoliczności wygłoszenia zaznaczone są w Q poprzez wskazanie słuchaczy, którzy przychodzili, aby przyjąć chrzest (redakcja Mateusza wymienia – jak widzieliśmy – faryzeuszy i saduceuszy). Mówi się niekiedy o dwóch grupach słuchaczy. W ww. 7b. 8a. 9 mowa byłaby o przychodzących do chrztu *am ha'ares*, natomiast w w. 8c słowa Jana kierowałyby się przeciwko odrzucającym chrzest i powołującym się na przywilej pochodzenia, tj. przeciwko faryzeuszom (R. Hummel, *Auseinandersetzung*, 18-20). Nie wydaje się to słuszne, ponieważ powoływanie się na pochodzenie od Abrahama nie było wyłącznością faryzeuszów.

## II. Egzegeza

7. Ewangelista odchodzi od swego dotychczasowego źródła, czyli Ewangelii Marka i aż do w. 12 korzysta ze źródła Q (por. Łk 3, 7-9; 16-17). Adresatami surowych słów Jana są faryzeusze i saduceusze. Ci pierwsi, których liczbę Józef Flawiusz oceniał na 6000 (*Ant.* 17, 42), chlubili się rygorystyczną interpretacją oraz stosowaniem pisanego i ustnego Prawa Mojżesza. Ewangelie informują, że faryzeusze koncentrowali się na przepisach dotyczących czystości rytualnej i zachowywaniu szabatu. Podobny obraz faryzeuszów odmalowują źródła rabinistyczne. Nazwa pochodzi prawdopodobnie od *p'rušim* = *odłaczni*, co przez nich samych interpretowane było w pozytywnym, a przez przeciwników w negatywnym znaczeniu (A.I. Baumgarten, *The Name*, 411-428). U Mateusza faryzeusze w większym stopniu niż w Mk i Łk jawią się jako przeciwnicy Jezusa. Najprawdopodobniej Mateusz upatruje we współczesnych przeciwnikach chrześcijaństwa spadkobierców tych faryzeuszów, którzy byli wrogami Jezusa.

Saduceusze stanowili arystokratyczne, kapłańskie ugrupowanie. Ich wpływ na ludność nie był tak wielki jak faryzeuszów (np. Józef Flawiusz, *Bell.* 2, 164-166; *Ant.* 13, 171-173). Nazwa pochodzi prawdopodobnie od imienia Sadoka albo od przyimiotnika *šaddiq* = *sprawiedliwy* (Epifaniusz, *Haer.* 14, 2). To ugrupowanie, powstałe w czasach wojen machabejskich, zanikło w tragicznych latach 70. Według NT, a także Józefa Flawiusza saduceusze przeczyli zmartwychwstaniu umarłych (Mk 12, 18; Dz 4, 1-2; 3, 8; Józef Flawiusz, *Ant.* 18, 11; *Bell.* 2, 164-166). Józef utrzymywał nawet, że odrzucali wszelką ideę życia po śmierci, przyjmowali istnienie *fatum*, nie uznając wolnej woli. Dz 23, 8 przypisywały im również nieuznawanie istnienia

aniołów i duchów. Mateusz kilkakrotnie wprowadza do swej narracji saduceuszów. Świadczy to – jak się wydaje – o judeochrześcijańskim pochodzeniu pierwszego ewangelisty. Ktoś, kto nie był Żydem, z pewnością nie wspominałby małego ugrupowania, które przestało istnieć wraz ze Świątynią. Jako Żyd wiedział o ich istnieniu i mógł przypuszczać, że Jezus musiał się z nimi zetknąć. Pomimo wielu różnic, które dzieliły obydwa ugrupowania, ewangelista wymienia je łącznie zapewne dla podkreślenia ich wspólnego sprzeciwu wobec Bożego słowa. Na wzmiankę o saduceuszach w tym miejscu wpłynąć mogła także bliskość Świątyni.

Ewangelista stwierdza, że wielu spośród faryzeuszy i saduceuszy przychodziło do chrztu. Nie ma powodu, by wątpić w historyczny walor takiego stwierdzenia. Powody były zapewne różne. Byli tacy, którzy szczerze przyjmowali słowa Jana, byli też ciekawscy (por. 21, 25-27), ale byli też i tacy, którzy oburzeni z powodu kazań Jana dalecy byli od przyjmowania jego chrztu (por. Łk 7, 29-30). Mateusz mówi o przychodzących *epi to baptisma*. Przyimek *epi* może oznaczać *do* albo nawet *przeciw*. Można zatem rozumieć, że przywódcy narodu przychodzili jedynie dla krytycznego i nieżyczliwego obserwowania wydarzeń. Z tego powodu spotkali się z surowym potępieniem Jana.

Wyrażenie „potomstwo żmij” z trudem można byłoby odnosić do wszystkich przychodzących do chrztu (tak w Q). Byłoby to chyba niesprawiedliwe. Raczej odnosi się do faryzeuszy i saduceuszy, a w takim razie ewangelista Mateusz dokonując modyfikacji Q, podawałby bardziej pierwotne sformułowanie (wzmianka o faryzeuszach i saduceuszach jest, jak wspomniano, pochodzenia redakcyjnego). Sformułowanie „potomstwo żmij” stanowi najwyraźniej świadome przeciwieństwo wyrażenia „potomstwo Abrahama”. Mateusz posługuje się tym określeniem trzykrotnie (jeszcze: 12, 34; 23, 33), zawsze w odniesieniu do faryzeuszy. Ponieważ szatan w Biblii identyfikowany jest jako wąż (Mdr 2, 24; Ap 12, 9; 20, 2), dlatego „potomstwo żmij” posiada podobne znaczenie jak „potomstwo szatana” (por. J 8, 44). W każdym razie jest to odniesienie do jakiejś mocy zła i destrukcji. Tacy nie unikną bliskiego gniewu. Z powyższego sformułowania można wyprowadzić wniosek, że chrzest przyjmowany w szczerym postanowieniu nawrócenia ratuje od zagrażającego sądu Boga także faryzeuszy i saduceuszy.

8. Nawrócenie należało do podstawowych pojęć judaizmu z czasów Jana (por. *SijDein* 33, 6; *Qidd.* 1, 15-16): nawet sprawiedliwy człowiek potrzebuje nawrócenia, owszem, właśnie nawracający się jest człowiekiem sprawiedliwym. W czym zatem tkwi specyfika nawrócenia, o którym mówi Jan? Podejmując pesymistyczną prorocką perspektywę (Am 3, 2; 4, 1-13), Jan widział współczesnych sobie Żydów jako zmierzających ku katastrofie i zobowiązywał do radykalnego zerwania z przeszłością. Oświadczał, że ich zbawienie nie jest zagwarantowane przez pochodzenie od Abrahama, ani też żadną inną instancję oprócz szczerzego nawrócenia. Odmienienie niż faryzeusze swego czasu, nie uważał, że nawrócenie polega na codziennym

trwaniu we wspólnocie Przymierza (por. *TestAs* 1, 6). Dla Chrzciciela nawrócenie było przejściem od słomy przeznaczonej na spalenie do pszenicy, która będzie zebrana do spichlerza.

Ocalenia od nadchodzącego gniewu doznają ci, którzy wykazują owoce nawrócenia. Wyrażenie: „zrobić owoce” jest semityzmem (por. np. Rdz 1, 11, 12; Ap 22, 2). Stanowi metaforę wypełniania dobrych uczynków (por. Mt 3, 10 = Łk 3, 9; Mt 7, 16-20; 12, 33 i in.). To, że nawrócenie powinno wyrazić się w czynach, tutaj nazywanych owocami, odpowiada prorockiemu charakterowi głoszenia Jana Chrzciciela, a także nauczaniu Jezusa (7, 16-29; 12, 33; 21, 43). O konkretyzacji nawrócenia w sensie powrotu do posłuszeństwa Prawu nie ma tu w ogóle wzmianki.

9. Kolejną wypowiedzią Jan odbiera swoim rozmówcom możliwość przedłożenia kontrargumentu. Jako dzieci Abrahama pokładają ufność w swym pochodzeniu. „Abraham nasz ojciec” – mówiono z dumą (por. Iz 51, 2; krytycznie: Iz 63, 16). Pochodzenie od Abrahama – uważano – jest nie tylko koniecznym warunkiem ocalenia, ale też wystarczającym niezależnie od postępowania (por. *TestLew* 15, 4; *m. Sanh.* 10, 1; Justyn, *Dial.* 140). Niektóre świadectwa rabinistyczne, jakkolwiek późniejsze od Jana, odzwierciedlają przekonanie rozpowszechnione także w czasach Jezusa: „Podobnie jak latorośle wspierają się na uschłych gałązkach..., tak Izraelici opierają się na zasługach swoich przodków” (StrBill I, 117n). Chrzciciel reprezentuje odmienną koncepcję zbawienia: zbawienie osiągnie tylko ten, kto dokonuje radykalnego nawrócenia. Pochodzenie Abrahamowe samo z siebie niczego nie zapewnia. A zasługi ojców nie wystarczą. Odniesienie człowieka do Boga wynika w pierwszym rzędzie z jego ludzkiej kondycji, nie zaś z przynależności do narodu żydowskiego. Widzialny Izrael oraz lud Boży nie utożsamiają się dłużej.

Tłem dla obrazu o kamieniach, z których Bóg może wzbudzić dzieci Abrahamowi, jest zapewne Iz 51, 1-2: „Wejrzyjcie na skalę, z której was wyciosano. Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego, lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem”. To samo Bóg może uczynić na nowo, a stanie się to ku zaskoczeniu tych, którzy swą ufność pokładają w fizycznym pochodzeniu od Abrahama. Jakkolwiek jest mało prawdopodobne, aby Jan miał na uwadze misję pośród pogan (nawet jeśli podzielał uniwersalizm proroków), to jednak możemy z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że pierwotny Kościół tak właśnie rozumiał te słowa. Nieposłuszeństwo ludu nie może stawiać granic Bożemu działaniu (por. Rz 2, 28-29; 4, 11; 9, 6-8; Ga 3, 7, 29). Bóg istotnie wzbudził nowe potomstwo Abrahamowi. Są nimi chrześcijanie pochodzący z pogan (por. Ignacy Antiocheński, *Magn.* 10: „Ci, którzy mieli serce kamienne, stali się dziećmi Abrahama”).

10. Powraca obraz z w. 8: drzewa, które nie przynoszą owocu zostaną wycięte i wrzucone w ogień. Wycięcie drzew również w ST było metaforą sądu Boga (Iz



10, 33: „Oto Pan, Bóg Zastępów, z trzaskiem obcina korony drzew: najwyższe wierzchołki już ścięte, najwznioślejsze powalone...”). Werset uzmysławia bliskość eschatologicznego sądu. Jan jako prorok dostrzega to, czego inni nie widzą (por. Iz 1, 33-34; Jr 11, 19; 46, 22; Ez 31; Dn 4; Mt 3, 10 par.). Wzmianka o drzewie jest aluzją do faryzeuszów i uczonych, którzy jako przywódcy narodu mogli być zgodnie z starotestamentalnym zwyczajem (Sdz 9, 7-16; Ps 1, 3; Jr 17, 7-8; Dn 4, 20-22 i in.) przyrównywani do drzew.

Ogień jest elementem towarzyszącym ostatecznemu sądowi, a zarazem narzędziem kary eschatologicznej (Iz 66, 24; Jdt 16, 17; por. także Jub 9, 15; PsSal 15, 4-5; OrSib 3, 53-54; 2 Bar 37, 1; 44, 15; 59, 2). Dla Jana ogień jawi się jako znak nadchodzącego sądu (por. 3, 11-12). Także na ustach Jezusa w relacji Mateusza pojawia się często groźba ognia (5, 22; 7, 19; 13, 40. 42. 50; 18, 8. 9; 25, 41). W 7, 19 Jezus powtarza ostrzeżenie Jana i w podobnym kontekście.

11. O ile dotychczasowe wersety (3, 1-10) informowały nas o Chrzcicielu, kolejne wypowiedzi (3, 11-12) zarysowują postać Jezusa. W rezultacie przed opowiadaniem o chrzcie Jezusa (3, 13-17) czytelnik jest zaznajomiony z obydwoma jego protagonistami. Warto przypomnieć, że 3, 11 posiada paralele nie tylko w Łk 3, 16, ale także w Mk 1, 7-8. Mamy zatem do czynienia z nakładaniem się tradycji Q oraz Mk. Może to świadczyć o tym, że wypowiedź była często powtarzana (por. J 1, 26-27; Dz 1, 5; 11, 16).

Jan charakteryzuje najpierw chrzest, którego jest szafarzem. Sformułowanie: chrzest „dla nawrócenia” może oznaczać, że wynikiem chrztu ma być nawrócenie, albo też, że chrzest domaga się nawrócenia, zakłada je lub wyraża. Najbardziej właściwym rozumieniem wydaje się to ostatnie. Chrzest „dla nawrócenia” przeciwstawiony jest innemu chrztowi, którego szafarzem jest *Ten, który idzie za mną*. Kim jest owa postać? Najczęstsza i najbardziej prawdopodobna interpretacja upatruje w tych słowach Jana zapowiedź Mesjasza (por. 11, 3; 21, 9; 23, 39). Nie ulega wątpliwości, że w rozumieniu chrześcijan – adresatów Ewangelii – Jan zapowiadał Jezusa (Gnilka, I, 70; zob. Davies – Allison, I, 312). Powyższa interpretacja opiera się na mesjańskiej interpretacji Ps 118, 26: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” (por. także Mk 11, 9-10).

Przedstawiając *Tego który ma przyjść*, ewangelista Mateusz kładzie nacisk na moc przychodzącego. U Marka i Łukasza emfaza spoczywa raczej na fakcie przyjścia. Być może ewangelista nawiązuje do 12, 29: Jezus jest owym mocarzem, który jest zdolny związać innego mocarza – Szatana. Godnością przewyższa On Jana, co unaocznia wypowiedź o sandałach. Według słów Marka, Łukasza i Jana (por. także Dz 13, 25) Jan stwierdzał, że nie jest godzien rozwiązać sandałów *Temu, który przychodzi*. Zgodnie z wypowiedziami rabinów, zawiązywanie sandałów należało do obowiązków niewolnika, ale nie Hebrajczyka. Hebrajczyka nie można było zobowiązywać do tej uchodzącej za zbyt niską posługi (zob. np. b.

Ket. 96; b. Qidd. 22b.; por. Euzebiusz, *Hist. eccl.* 4, 15, 30). Jan stwierdzałby zatem, że nie jest godzien wobec Przychodzącego wykonywać posługi niewolnika. Mateusz posługuje się innym czasownikiem (*bastadzein*), który jest wprawdzie synonimem dla *rozwiązywać*, ale oznacza także *nieść*. Mamy zatem obraz sługi niosącego sandały nauczyciela, nie zaś rozwiązyującego je. Istota obrazu nie ulega zmianie: niesienie czyjegoś odzienia jest wyrazem podporządkowania. Istnieje także interpretacja, podług której sandały, o których tutaj mowa nie należą do Jezusa, ale do Jana (P.G. Bretscher, *Sandals*, 81nn). Znaczenie wypowiedzi byłoby zatem następujące: Jan w obecności Jezusa musi zdjąć swe sandały. Jakkolwiek takie objaśnienie gramatycznie jest dopuszczalne, to jednak bardziej właściwe jest interpretowanie wypowiedzi niejasnej (3, 11; Dz 13, 25) za pomocą jasnej (Mk 1, 7; Łk 3, 16; J 1, 27).

Jezus – w rozumieniu ewangelisty Mateusza – będzie chrzcić *Duchem Świętym i ogniem*. Podwójna natura chrztu Jezusa (Duchem Świętym i ogniem) interpretowana była w różny sposób. 1) Chrzest Jezusa obdarza ogniem Ducha Świętego. Jest to interpretacja wyraźnie inspirowana sceną Zielonych Świąt (Dz 2) i uważana za anachroniczną, jako że w usta Jana wkłada się wyraźnie chrześcijańską interpretację. 2) Chrzest Jezusa udziela Ducha pokutującym, natomiast ogień jest oznaką sądu dla tych, którzy nie chcą pokutować. Jednakże tego rodzaju interpretacja zdaje się wskazywać na dwie grupy ludzi przyjmujących chrzest, podczas gdy w wypowiedzi Jana mowa jest o jednej („was”). 3) Jezusowy chrzest Duchem Świętym i ogniem jest chrztem sądu, ponieważ „Duch Święty” pojmowany jest jako potężny wichur, który wraz z ogniem pochłania i usuwa wszystko. Powyższa interpretacja zdaje się rozumieć chrzest Ducha i ognia w sensie sądu i gniewu. Tymczasem jeśli chrzest Jana przynosił nawrócenie, to wydaje się, że chrzest Jezusa powinien także przynosić pozytywne owoce. 4) Chrzest Jezusa posiada znaczenie oczyszczenia i udoskonalenia tych, którzy go przyjmują. Istotnie, na wielu miejscach ST Duch Boży i ogień mają znaczenie oczyszczenia i udoskonalenia (Iz 4, 4-5; 32, 15; 44, 3; Ez 36, 25-26; Ml 3, 2b-3). W dokumencie qumrańskim mowa jest np. o „wodzie”, „Duchu Świętym” oraz „oczyszczeniu” jako tej czynności, poprzez którą Bóg oczyszcza wspólnotę (A. Paciorek, *Ewangelia Galilejska*, 251).

Wydaje się, że znaczenie wypowiedzi mogło być inne w ustach Jana, nieco inne zaś w późniejszej tradycji ewangelicznej. Wzmiankowany przez Jana ogień jest symbolem sądu, podobnie jak wiejadło oddzielające ziarno od plew. Także chrzest Duchem Świętym oznacza w rozumieniu Jana najprawdopodobniej oczyszczenie eschatologiczne. Alternatywa Janowa: albo nawrócenie w chrzcie z wody, albo zagłada w chrzcie ognia, staje się po Wielkanocy ponownym wezwaniem i ponowną alternatywą: albo chrzest Ducha w Kościele apostoelskim, albo sąd. W rozumieniu Mateusza chrzest w Duchu realizuje się w chrzcie chrześcijańskim. Chrzest ognia natomiast będzie miał miejsce na sądzie realizowanym przez Jezusa jako Syna Człowieczego.

12. Kazanie Jana kończy się groźnym ostrzeżeniem, nieobecny u Marka i Jana. Zważywszy na kontekst wypowiedzi, akcent położony jest nie tyle na gromadzenie pszenicy w spichlerzach, ile na spalenie plew. Tematem głównym jest sąd, nie zaś ocalenie. Przypowieść wiążąca się z poprzednim werselem głoszącym bliskość Bożego sądu zawiera cztery stwierdzenia: 1) Wiejadło znajduje się już w ręku Przychodzącego. Oznacza to, że sąd jest bliski. 2) Omłot zostanie dokładnie oczyszczony. Ziarło zostanie rzucone na wiatr w celu oddzielenia bezwartościowej plewy (por. Ps 1, 4). 3) Pszenica zostanie zebrana do spichlerza. Oznacza to, że ci, którzy pełnią owoce nawrócenia, zostaną zachowani. 4) Plevy, podobnie jak drzewo niedające owoców, zostaną wydane na spalenie.

Podsumowując wymowę całego kazania Jana, daje się zauważyć, że Jan ukazuje się jako prorok, który zapowiada sąd nad tymi, którzy odmawiają nawrócenia i pokuty. Odzwierciedla w ten sposób deuteronomistyczny schemat, zgodnie z którym prorocy pojmowani byli jako wysłannicy Boży wzywający do nawrócenia i zapowiadający bliski już sąd. Schemat ten przedstawiał się następująco: a) Izrael żyje w nieposłuszeństwie wobec Boga (np. Ne 9, 26-30); b) Bóg poprzez proroków nawołuje do nawrócenia (np. Ne 9, 26. 30); c) Izrael nie odpowiada na wezwanie (np. Ne 9, 26. 29-30); d) dlatego Bóg zsyła karę (Ne 9, 30b). W kazaniu Jana wyrażenie: „potomstwo żmij” wskazuje na zatwardziałość Izraela (a). Wezwanie do przynoszenia owoców odpowiada kolejnemu elementowi schematu (b). Wzmianka o sędzie wskazuje na możliwość odrzucenia słowa przez Izrael (c) oraz nadejście kary (d).

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Funkcja perykopy 3, 6-12.* Zadaniem perykopy 3, 6-12 jest przygotowanie do narracji o chrzcie Jezusa. W tym celu przedstawione zostało orędzie, z którym wystąpił Jan. Jan nie jest niezależną postacią. Jego pojawienie się i działalność skierowana jest całkowicie ku Jezusowi. Jako Izajaszowy głos, jako drugi Eliasz, jako kaznodzieja nawrócenia i chrztu, Jan przygotowuje drogę Jezusowi.

Perykopa 3, 6-12 ukazuje także tematy ważne w całej Ewangelii. W opinii Mateusza Izrael doznał podziału od momentu pojawienia się Mesjasza. Ponieważ ci, którzy nie uwierzyli Jezusowi byli liczni, a ponadto obejmowali zwierzchników narodu, dlatego naród jako całość stracił swe uprzywilejowane miejsce. Królestwo zostało przekazane Kościołowi (21, 43; Rz 11, 17-24). Zgodnie z proroctwem Jana Bóg wzbudził na nowo dzieci Abrahamowi i sąd dotknął Izraela.

Innym ważnym tematem Ewangelii jest pewien dualizm, tzn. podział na dwie kategorie słuchaczy: takich, co przynoszą owoc oraz takich, którzy nie przynoszą owocu, na ziarno i plewy. Istnieją dobre ryby i złe ryby (13, 47-50), owce i kozły (25, 31-46), ci po prawej i ci po lewej stronie (25, 31-46), są ludzie roztropni,



budujący dom na skale oraz nierozumni, budujący na piasku (7, 24-27), są tacy, którzy są z Jezusem i tacy, którzy są przeciwko Jezusowi (12, 3).

*Istotą Janowej misji do Izraela* było wezwanie do nawrócenia. To nawrócenie w rozumieniu biblijnym polega na powrocie do Boga (Iz 31, 6; 45, 22; 55, 7; Jr 3, 7, 10, 14, 22; 4, 1; 8, 5; 18, 11; 24, 7; 25, 5; 26, 3; 35, 15 itd.). Nawrócenie w rozumieniu Chrzciciela różni się jednak od wizji nawrócenia w judaizmie. W rozumieniu Jana nawrócenie jest aktem najwyższego radykalizmu. Nie polega na regularnym nawracaniu się po kolejnym niegodnym czynie, ale stanowi nawrócenie jedno raz na zawsze, jest odwróceniem się od dotychczasowego sposobu życia w perspektywie zbliżającego się dnia sądu.

Jednorazowość i radykalizm nawrócenia, do którego wzywał Jan, podkreślone zostały najpierw poprzez chrzest. Pewną analogię do chrztu Janowego można dostrzec w tzw. chrzcie prozelitów żydowskich, tj. w chrzcie pogan, którzy przyjmując judaizm, dokonywali symbolicznego obmycia (por. *Pes.* 8, 8; Epiktet, *Diss.* 2, 9, 20; prawdopodobnie Juwenalis, *Sat.* 14, 104 i in.). Jan, rozumiejąc swych rodaków jako duchowo nie różniących się od pogan, zobowiązywał ich do radykalnego zwrocenia się do Boga, wyrażanego poprzez obrzęd chrztu, podobnie jak oni wymagali tego od pogan. Jan poprzez udzielany chrzest dawał do zrozumienia, że także potomkowie Abrahama zobowiązani są do radykalnego nawrócenia i chrztu podobnie jak poganie.

Potrzeba nawrócenia – w rozumieniu Jana – była tym bardziej nagląca, że Jan nie uważał swych słuchaczy za godnych następców swoich przodków. Sformułowanie „plemień żmijowe” jest tego szczególnie drastycznym wyrazem. Ponieważ w Księdze Rodzaju wąż jest symbolem szatana, dlatego egzegeci odczytują to sformułowanie jako potwierdzenie związku adresatów tych wypowiedzi (głównie faryzeuszy) z odwiecznym przeciwnikiem Bożych zamiarów. Bardziej jednak prawdopodobne jest to, że Jan czyni tu aluzję do starożytnych wyobrażeń, według których niektóre żmije wydobywając się z łona swych matek, zabijają je (Herodot, *Hist.* 3, 109; por. także Pliniusz, *Hist. Nat.* 10, 170 i in.). Nazwanie „potomstwem żmij” było oskarżeniem o zabijanie proroków będących dla narodu wychowawcami i przewodnikami. Wzmianka o niemożliwości ucieczki przed nadchodzącym gniewem zdaje się przywoływać na pamięć próby ucieczki żmij podczas pożaru ścienniska przygotowywanego pod zasiew zimowy, albo żmij leśnych w czasie załudy lasu (por. Jr 46, 21-23).

Wreszcie Jan podkreśla, że Bóg może z kamieni wzbudzić synów Abrahamowi (por. Rdz 1, 24; 2, 19-22) przestrzegając swoich słuchaczy, aby nie uważali swej pozycji ludu Bożego jako zagwarantowaną raz na zawsze. Żydzi uważali siebie za wybranych przez Boga w Abrahamie (por. Ne 9, 7; Mi 7, 20). Jan odpowiada, że owo wybraństwo jest niewystarczające dla osiągnięcia zbawienia, o ile nie będzie mu towarzyszyć sprawiedliwość (Am 3, 2; 9, 7). Słowa Jana o wzbudzonych z kamieni dzieciach Abrahamowych znajdują swe tło w stosowanej przez proroków



(por. Am 8, 1-2; Mi 1, 10-15; Jr 1, 11-12) grze słów: *dzieci* (*b'najja*) i *kamienie* (*'abanajja*). Jan swymi słowami podważał poczucie bezpieczeństwa słuchaczy. Ewangelista podkreślał w ten sposób, że Bóg pragnie i oczekuje takich dzieci, którzy będą postępować drogą patriarchów, nie zaś tych którzy zabijają proroków na podobieństwo żmij zabijających swych rodziców.

W *dziejach interpretacji* przedmiotem szczególnego zainteresowania była wypowiedź Jana o chrzcie Duchem Świętym i ogniem. Początkowo istniały dwa kierunki objaśnienia: 1) Ogniem jest Duch Święty. Tak więc chrzest ogniem i Duchem Świętym oznacza jedno i to samo (np. Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 11, 4). 2) W świecie obecnym otrzymujemy chrzest Ducha, w świecie przyszłym - chrzest ognia (Orygenes, *Hom. Ier.* 2, 3). Ten ostatni oznacza więc ogień sądu. Powyższa eschatologiczna interpretacja z czasem bywała coraz bardziej pomijana, natomiast na znaczeniu zyskiwała coraz bardziej interpretacja pierwsza, przy czym odwoływano się do sakramentu chrztu oraz wydarzenia Zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Obecnie znowu coraz częściej spotyka się interpretację eschatologiczną, przy czym wskazuje się niekiedy na eschatologiczny sens chrztu ogniem i Q oraz nową, nieeschatologiczną interpretację ewangelisty Mateusza (Luz, 1, 148n).

### Bibliografia

Badke W.B., *Was Jesus a Disciple of John?*, EvQ 62 (1990) 195-204; Bretscher P.G., *Whose Sandals?*, JBL 86 (1967) 81-87; Ernst J., *Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte* (BZNW 53), Berlin 1989; Józwiak F., *Sw. Jan Chrzciel a Qumran*, AK 77 (1971) 123-135; Lupieri E., *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (BCR 35), Brescia 1988; Murphy O'Connor J., *John the Baptist and Jesus. History and Hypotheses*, NTS 36 (1990) 359-374; Pajor P., *Znaczenie chrztu Duchem Świętym i ogniem*, RTK 14 (1967) 49-63; Webb R.L., *John the Baptizer and prophet. A socio-historical Study* (JSNTSup 62), Sheffield 1991; Webb R.L., *The Activity of John the Baptist's expected Figure at the Threshing Floor*, JSNT 43 (1991) 103-111.

### 2.1.3. Chrzest Jezusa (3, 13-17)

<sup>13</sup> *Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan, żeby przyjąć chrzest od niego.*

<sup>14</sup> *Lecz Jan powstrzymywał Go, mówiąc:*

*„To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?”.*

<sup>15</sup> *Jezus mu odpowiedział:*

*„Uczyni to, bo tak trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość”.  
Wtedy Mu ustąpił.*

<sup>16</sup> *A gdy Jezus został ochrzczony, zaraz wyszedł z wody.  
A oto otworzyły Mu się niebiosa<sup>b</sup>*

*i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę*

*i zbliżającego się ku Niemu*

*10 I oto odezwał się głos z nieba:*

*„Ten jest Syn mój umiłowany,*

*w którym mam upodobanie”*

<sup>1)</sup> Pomiędzy ww. 15 a 16 dwa rękopisy łacińskie (it<sup>4</sup>, vg<sup>m</sup>) mają: *Et cum baptizaretur Iesus (opuszcza Iesus it<sup>4</sup>) lumen magnum fulgebant (lumen ingens circumfulsit it<sup>4</sup>) de aqua ita, ut timerant omnes qui congregati erant (advenerant it<sup>4</sup>).* Niektórzy spośród starożytnych pisarzy znają tradycję o świetle (Justyn, *Dial.* 88; Epifaniusz, *Haer.* 30. 13, 7).

<sup>2)</sup> Zaimbek *auto(i)* po czasowniku nie występuje w κ<sup>1</sup>, B, vg<sup>m</sup>, sy<sup>1</sup>, sa, geo, Ir, Hil, CyrJ, PsAmbr. Świadczenia są ważne i może to przemawiać za opuszczeniem. Z drugiej strony kopiści mogli pominąć zaimbek, który uważali za niekonieczny. Wydawcy tekstu nie są zgodni w tej sprawie. Przyjmujemy za TCGNT, 11.

<sup>3)</sup> Kodeksy κ<sup>1</sup>, B, it<sup>4</sup>, h<sup>1</sup>, b<sup>1</sup> opuszczają *kai*. Większość natomiast zawiera spójnik (κ<sup>2</sup>, C, D, L, W, f<sup>1</sup>, vg<sup>cl</sup>, sy). Nie widac żadnej racji teologicznej ani innej, która uzasadniałaby dodanie spójnika, gdyby nie było go w oryginale, albo też usunięcia, gdyby był. Opierając się na ilości i różnorodności świadectw, przyjmujemy lekcję dłuższą.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Perykopa o chrzcie Jezusa (3, 13-17) stanowi przedłużenie i kulminację poprzedniej sceny, w której ukazana została postać i działalność Jana Chrzciciela (3, 1-12). Czasownik *paraginetai* (*przyszł*, w. 13), którym wprowadzona jest postać Jezusa, nawiązuje do pojawienia się Jana Chrzciciela w 3, 1 (również *paraginetai* – BT: *wystąpił*). Z następującą bezpośrednio perykopą o kuszeniu Jezusa (4, 1-11) opowiadanie o chrzcie łączy się za pomocą słowa wiązadła o charakterze chronologicznym: *wtedy* (*tote*). Sama perykopa o chrzcie rozpoczyna się informacją o przybyciu Jezusa z Galilei do Jana w celu przyjęcia chrztu (w. 13). Pomiędzy tym wprowadzeniem a wielką sceną objawienia (ww. 16-17) ma miejsce dialog Jana z Jezusem na temat potrzeby chrztu (ww. 14-15). Schematycznie struktura całej jednostki przedstawia się następująco:

1. Pojawienie się Jezusa nad Jordanem w celu przyjęcia chrztu (w. 13)
2. Dialog z Janem Chrzcicielem – znaczenie i cel chrztu (ww. 14-15)
3. Scena objawienia przy chrzcie
  - a) Wizja: niebo otwarte i zstąpienie Ducha Świętego (w. 16)
  - b) Głos z nieba (w. 17).

**Tradycja i redakcja.** W swym opowiadaniu Mateusz jest zależny od opisu Marka. Jedynie ww. 14-15 stanowią nowość. Najprawdopodobniej jest to własne źródło Mateusza (M). Mateusz spotkał się prawdopodobnie z tradycją wczesnochrześcijańską, która dostrzegała trudność w fakcie, że to Jan udzielił chrztu Jezusowi. Sprawa źródeł Mateuszowej redakcji tych wersetów komplikuje się jeszcze z tego powodu, że najprawdopodobniej również źródło Q zawierało krótką informację o chrzcie Jezusa. Mateusz mógł zatem stamtąd zaczerpnąć materiał dla ww. 14-15.

Na potwierdzenie takiego przypuszczenia trudno byłoby jednak dostarczyć przekonujących argumentów.

**Gatunek.** Perykopę tworzy z jednej strony dialog Jezusa z Janem, z drugiej - głos rozlegający się z nieba. Liczne są motywy wywodzące się ze ST (np. temat sprawiedliwości, pojawiający się w w. 15; starotestamentalnym motywem jest także „głos z nieba”). Motywy te znajdowały się również w relacji Markowej. Pomimo to oznaczenie gatunku literackiego nie jest łatwe. Niekiedy określa się go jako wizję objaśnianą słowem (F. Lentzen-Deis, *Taufe*, 195-227) albo wizję powołaniową (J. Gnlika, *Markus*, I, 53), z jakimi mamy do czynienia często w literaturze apokaliptycznej. Najbliższą paralelą w stosunku do omawianej perykopy jest jednak narracja o Przemienieniu (17, 1-8). Różnice pomiędzy dwoma opowiadaniem są jednak znaczne. We fragmencie o Przemienieniu „głos z nieba” nie kończy epizodu, poza tym epizod zawiera materiał narracyjny pomiędzy wizją a „głosem”; a wreszcie w opisie Przemienienia pojawia się Jezusowy komentarz do wydarzenia 17, 9-13.

**Historyczność wydarzenia** jest niewątpliwa. Podawanie w wątpliwość wydarzenia jest mało przekonujące również dlatego, że fakt Jezusowego przyjęcia chrztu od Jana był odczuwany przez pierwotny Kościół jako trudność: Dlaczego Jezus przyjął chrzest od Jana, choć był „większym” od Jana? Trudno przypuszczać, aby umyślnie stwarzano sobie trudności. Przeciwnie historyczności wydarzenia przytacza się niekiedy odmienne pojęcie Boga u Jana i Jezusa. Jan zapowiada bliskie objawienie się Bożego gniewu. Chrystus natomiast mówi o Jego łasce i przebaczeniu. Nie jest to jednak powód dla odrzucania historyczności chrztu. Stawia raczej pod znakiem zapytania te opinie, które głoszą, jakoby Jezus początkowo należał do grupy uczniów Jana. Mocne odgraniczenie obydwóch chrztów, Janowego i Jezusowego, odzwierciedla najprawdopodobniej dyskusję na ten temat w czasach apostołskich.

## II. Egzegeza

13. Jezus rozpoczyna swą publiczną działalność od chrztu w Jordanie. Powodem przyjęcia chrztu nie jest z pewnością potrzeba nawrócenia i wyznania grzechów. Przeciwwstawia się temu wypowiedź samego Jana, który w Ewangelii Mateusza przedstawia „Przechodzącego” jako Tego, który chrzci *Duchem Świętym i ogniem* (3, 11). Także późniejsza interwencja Chrzciciela (w. 14) nie pozostawia wątpliwości w tym zakresie. Dlaczego zatem Jezus przyjął chrzest od Jana? Odpowiedź: *Tak trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość* nie wyeliminowała późniejszych prób wyjaśniania. Oto ważniejsze odpowiedzi na pytanie o powód przyjęcia chrztu przez Jezusa (por. Davies - Allison, I, 321n).

1) Jezus chciał być razem ze wspólnotą zbawionych, wspólnotą nowego Izraela, która zaczęła się formować w wyniku działalności Jana Chrzciciela. 2) Jezus

jako Sługa Boga przyjął chrzest, aby utożsamiać się z grzesznikami. W ten sposób został zaliczony pośród grzeszników. Chrzest był zatem pierwszym krokiem w dziele dzwigania grzechów świata. 3) Bóg wezwał cały naród Izraela do pokuty i chrztu. Jezus jako pokorny i posłuszny sługa Boży odpowiada na to wezwanie bez zastrzeżeń. 4) Jezus wiedział, że nie potrzebuje nawrócenia, ponieważ był świadom, że w niczym nie sprzeciwił się woli Bożej. Przyjął jednak chrzest, ponieważ Pismo uczy, że nikt z ludzi nie jest wolny od grzechu (Rz 3, 10-18). 5) Jako Mesjasz i Syn Człowieczy, a zatem jako Ten, kto jest przedstawicielem wielu, jako Ten, który przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło, Jezus stanął z grzesznikami i celnikami przeciwko tym, co uważali się za sprawiedliwych. Z tego powodu włączył się w szeregi tych, którzy przybyli nad Jordan wyznając swoje grzechy w nadziei ocalenia. 6) Według Justyna (*Dial.* 8, 4), Żydzi utrzymywali, że Mesjasz będzie nieznany i że on sam nieświadom będzie swej mocy, dopóki nie przyjdzie Eliasza i nie namaści go, przedstawiając ludowi. W takim razie można byłoby sądzić, że Jezus przybył nad Jordan, gdzie miał być namaszczone i przedstawiony przez Jana występującego w roli Eliasza (Mk 9, 11-13). W rabinackich źródłach nie znajdujemy jednak poparcia dla powyższego twierdzenia Justyna.

Wydaje się, że wymienione racje, a także inne podawane w epoce patrystycznej (uświęcenie wody chrzcielnej, przykład dla chrześcijan, posłuszeństwo kapłanom itp.), w większym lub mniejszym stopniu stanowią częściową odpowiedź na pytanie o powód przyjęcia chrztu przez Jezusa. Wskazanie jednej konkretnej odpowiedzi, która usuwałaby pozostałe, zacieśnia – jak się wydaje – niezwykle bogatą znaczeniowo wymowę całego wydarzenia.

**14. Jan Chrzciciel – według Mateusza – wzbrania się przed udzieleniem chrztu Jezusowi.** W Jezusie rozpoznał Tego, który chrzci Duchem (por. scena rozpoznania w J 1, 29nn). Na jakiej podstawie doszedł do takiego wniosku, ewangelista nie mówi. Być może miała miejsce uprzednia rozmowa (ale czwarta Ewangelia stwierdza wyraźnie, że Jan nie znał Jezusa przed udzieleniem chrztu – 1, 29-34). Przypuszczenie, jakoby wzbranianie się Jana było wynikiem jego intuicji, iż staje przed kimś po prostu bardziej świętym, jest mało prawdopodobne. Zresztą nie wydaje się, aby Jan dopuszczał istnienie tak sprawiedliwego Izraelity, który nie potrzebowałby chrztu i nawrócenia. Jan rozpoznał jednak w Jezusie Mesjasza, co wynika z 11, 3. Miał więc świadomość, że nie jest uprawniony udzielać chrztu nawrócenia Temu, którego przyście przygotowywał obrzędem chrztu. Skoro nie jest godzien nosić sandałów Temu, który ma przyjść, jak może udzielać Mu chrztu? Ewangelista Mateusz przekształca spotkanie z Jezusem w scenę rozpoznania. Jezus jest Tym, którego Jan zapowiadał. Wyrażone przez Jana pragnienie chrztu pochodzącego od Jezusa sprawia, że Chrzciciel wkracza w szeregi wspólnoty chrześcijańskiej. Jan staje się członkiem wspólnoty chrześcijańskiej zanim się pojawiła. Bez wątpienia w wypowiedzi Jana pobrzmiewa także aktualne dla czasów



apostolskich pouczenie o tym, że chrzest chrześcijański przewyższa chrzest Janowy i czyni go zbytecznym.

15. Słowa Jezusa w odpowiedzi na zastrzeżenia Jana (*Uczyni to, bo tak trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość* – w. 15) są pierwszymi słowami Jezusa w Ewangelii Mateusza, a zatem niejako programowymi. Cała wypowiedź składa się z krótkiego polecenia i uzasadnienia. Sformułowana jest w ten sposób, że wprawdzie nie odmawia słuszności słowom Jana, ale przedstawia przyjęcie chrztu przez Jezusa jako coś niezbędnego w niezgłębionych planach Boga (wyrażenie *afes arti* jest idiomem i oznacza zezwolenie na jakąś czynność lub stan). Powstaje pytanie, co znaczy „wypełnić sprawiedliwość”? Odpowiedzi jest kilka (por. O. Eissfeldt, Πληρωσαι, 209-215):

1) Według żydowskich oczekiwań, szczególnym zadaniem Mesjasza jako sprawiedliwego było doprowadzić do wypełnienia się całej woli Bożej. Zatem chrzest Jezusa należy interpretować w tej właśnie perspektywie, tzn. jako wypełnienie woli Boga (por. Jr 23, 5-6; 33, 15; Za 9, 9). 2) Inne rozwiązanie podąża w kierunku Pawłowego rozumienia pojęcia „sprawiedliwość”. „Cała sprawiedliwość została wypełniona”, ponieważ chrzest Jezusa jest typem Jego śmierci, a śmierć ta przyniosła sprawiedliwość, tzn. przebaczenie grzechów (por. Rz 6). Jednakże oprócz narzucania Mateuszowi Pawłowego rozumienia pojęcia sprawiedliwości, trudność dla takiego rozumienia polega na tym, że u Mateusza nigdy nie spotykamy sugestii, jakoby chrzest Jezusa był „za innych”. 3) Kolejne rozwiązanie sugeruje, że swoim chrztem Jezus dał przykład chrześcijanom, których wyraźnie wymienił w zaimku „my”. Ci, którzy chcą być uczniami Jezusa mają iść Jego śladem i wypełniać sprawiedliwość, przyjmując Chrystusowy chrzest. Wydaje się jednak, że w takim rozumieniu zbyt wielką wagę przywiązuje się do owego „my”, zwłaszcza że u Mateusza brak jest tekstów, w których „my” obejmowałoby Jezusa wraz z czytelnikami. 4) Jeszcze inne rozwiązanie wychodzi z przekonania, że w rozumieniu ewangelisty każde Boże rozporządzenie powinno być wypełnione. Chrzest zaś jest takim właśnie rozporządzeniem, dlatego Jezus poddaje się mu. Ale u Mateusza „sprawiedliwość” nie oznacza formalnego posłuszeństwa przykazaniu Bożemu (już raczej *dikaïōma*). 5) Jan przyszedł „drogą sprawiedliwości” (21, 33) i tego samego, tj. wypełniania Prawa wymagał od tych, którzy przychodzili, aby przyjąć chrzest. Przychodząc nad Jordan, Jezus potwierdził ważność wymagania Janowego i ujawnił swe pragnienie wypełnienia go całkowicie. 6) Zdaniem niektórych objaśniających, „wypełnić sprawiedliwość” odnosiłoby się do jakiejś czynności, która nie jest niekiedy niezbędna sama w sobie, ale potrzebna jest dla całości porządku. Jako przykład podaje się wówczas 17, 24-27 (Piotr i podatek świątynny) oraz 22, 15-22 (podatek Cesarowi). W podobny sposób należałoby zatem rozumieć tutaj słowa Jezusa. Ta ostatnia sugestia raczej nie wchodzi jednak w rachubę, ponieważ tam ani w 17, 24-27, ani w 22, 15-22 na żadnym miejscu nie pojawia się kluczowe słowo „sprawiedliwość”.

Wydaje się, że przekonującym objaśnieniem sformułowania: *wypełnić sprawiedliwość* jest to, które odwołuje się do proroctw wypełnionych przez i w osobie Jezusa. Czasownik *pleroō* występuje szesnaście razy u Mateusza, z tego trzynaście razy w tzw. formule wypełnienia proroctwa albo też w wypowiedziach, w których podmiotem jest proroctwo lub prorok (1, 22; 2, 15, 17, 23; 4, 14; 5, 17; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54, 56; 27, 9; por. także 13, 14). Z pozostałych trzech zastosowań jedno nie posiada znaczenia teologicznego (13, 48), drugie zawiera ironiczne raczej nawiązanie do wypełnienia proroctwa (23, 32). Trzecie zaś to omawiany werset 3, 15 i najprawdopodobniej odnosi się do jakiegoś starotestamentalnego proroctwa. Wydaje się to potwierdzone przez 3, 17, gdzie cytaty z Ps 2, 7 oraz Iz 42, 1 unaocniają, że chrzest Jezusa wypełnia nadzieje starotestamentalne. Kiedy więc Jezus wypełnia sprawiedliwość, wypełnia zapowiedzi Pisma. Jezus znając mesjańskie proroctwa ST, wypełnia je w posłuszeństwie i w ten sposób wypełnia sprawiedliwość. Jeśli bowiem proroctwo zapowiada i objawia wolę Boga, wypełnienie proroctwa jest wypełnieniem sprawiedliwości. Jezus w każdym momencie swego życia wypełnia całą sprawiedliwość, całą wolę Ojca, wszystko, co służy zbawieniu człowieka. Zarazem ukazuje wolę Boga jako zadanie do wypełnienia dla człowieka. *Trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość*. Wypełnić sprawiedliwość – oto program, z którym Jezus rozpoczyna swoją działalność.

16. *Gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast (euthys) wyszedł z wody*. Mateusz zaczerpnął najprawdopodobniej owo *euthys* od Marka, gdzie przysłówek ten odnosi się do czasownika *zobaczył*, potęgując w ten sposób uwagę czytelnika. Ponieważ u Mateusza funkcję pobudzania uwagi czytelnika spełnia partykuła *idou*, przysłówek *euthys* znalazł się obok czasownika *anebē* (= *wyszedł*). Nie daje to jasnego obrazu. Najprawdopodobniej Mateusz pragnie zaznaczyć, że opisywane teraz wydarzenie miało miejsce bezpośrednio po chrzcie Jezusa. Sugestia, że Mateusz chce powiedzieć, iż Jezus nie pozostawał w wodzie dla wyznawania grzechów nie ma żadnego uzasadnienia.

Wyjście Jezusa z wody łączy się z wizją otwartych niebios oraz głosu z nieba. Fakt wyjścia z wody przywołuje na pamięć dwa tematy obecne w judaizmie. Nawiązuje najpierw do judaistycznej idei stworzenia jako wyłonienia się z wodnego chaosu (Rdz 1, 3; Iz 43, 16-20). Spostrzeżenie to wydaje się o tyle słuszne, że w całym opowiadaniu pojawiają się dalsze motywy nawiązujące do dzieła stworzenia. Po wtóre zaś przypomina, że Izrael jako całość został nazwany synem Bożym w kontekście przejścia przez Morze Czerwone. Z tego powodu niektórzy upatrują w opowiadaniu o chrzcie Jezusa motyw Wyjścia: kiedy Jezus wyszedł z wody, narodził się nowy Izrael.

Z kolei obraz otwartych niebios w tekstach apokaliptycznych oznacza istotną zmianę relacji człowieka do Boga. Otwarcie niebios w łączności z sądem Boga należało do oczekiwań eschatologicznych (Hi 14, 12 LXX; Ps 102, 26; Iz 64, 1;

Ag 2, 6, 21; por. także *OrSib* 3, 82; 8, 233, 413, a także Mt 24, 29; 2 P 3, 10; Ap 6, 14). Otwarte niebiosy były tam symbolem objawienia. Wizjoner otrzymywał znajomość Bożych tajemnic (np. Ez 1, 1; J 1, 51; Dz 7, 56; 10, 11; Ap 11, 19; 19, 11), odbywając niekiedy podróże po obszarach niebieskich (Ap 4, 1). W omawianej perykopie otwarte niebiosy są nie tylko oznaką dokonującego się objawienia, ale także pozwalają na zstąpienie Ducha (tekst zakłada kosmologię powszechnie obecną na starożytnym Bliskim Wschodzie: ponad firmamentem znajdują się niebiosy jako miejsce właściwe bogów albo Boga).

Ponieważ Mateusz umiejscawia czasownik „ujrzał” po informacji o otwartym niebie, można sądzić, że ewangelista uważał to wydarzenie za dostępne także dla innych obecnych. Również zmiana Markowego: „Ty jesteś Moim Synem...” na: *Ten jest mój Syn umiłowany...* (w. 17) sugeruje podobne rozumienie. Zatem pomimo l. poj.: zobaczył, co najmniej Jezus i Jan byli świadkami opowiadanych wydarzeń. W czwartej Ewangelii czytamy (J 1, 29-34), że Jan widział Ducha spoczywającego nad Jezusem. Mateusz dokonuje ponadto trzech dalszych zmian w Markowym przekazie. Do słowa „Duch” dodaje określenie „Boga”, poza tym przedstawia kolejność słów: „jak gołębicę” i „zstępującego” (por. Łk 3, 22; J 1, 32), wreszcie zamienia *hōs* na *hōsei*. Ta ostatnia zmiana, w przeciwieństwie do poprzednich, nie wprowadza żadnej zmiany w znaczeniu. Natomiast przestawienie kolejności słów posiada swe znaczenie. W ten bowiem sposób u Mateusza porównanie odnosi się nie do postaci gołębicę, ale do jej zstępowania i przychodzenia. Z kolei wzmianka o „Duchu Boga” zamiast Markowego „Duch” wydaje się odpowiednikiem późniejszego trynitarnego nakazu chrztu z 28, 19. Poza tym jest to być może aluzja do „Ducha Boga”, który „namaszcil” Sługę Jahwe (Iz 42, 1), a także do namaszczenia Syna Dawidowego przez Ducha Jahwe (Iz 11, 2).

Symbolika zawarta w obrazie gołębicę nie jest oczywista (L.E. Keck, *The Spirit and the Dove*, 41-67; S. Gero, *The Spirit as Dove*, 17-35). Jedną z interpretacji odwołuje się do gołębicę, która powróciła do arki Noego (Rdz 8, 8-12). W takiej paraleli gołębicę oznaczałaby koniec sądu (por. orędzie Jana Chrzciciela) i początek błogosławieństw związanych z pojawieniem się Tego, który miał przyjść. Jest to o tyle prawdopodobne że chrzest Janowy nierzadko symbolizował eschatologiczny potop, a ocalenie Noego porównywane było ze chrztem (1 P 3, 20-21).

Wydaje się jednak, że więcej światła dostarcza w tym przypadku Rdz 1, 2: „Duch Boży unosił się nad wodami”. Znajdujemy tutaj trzy elementy pojawiające się w opowiadaniu o chrzcie: Duch Boży, woda, oraz idea unoszenia się. Znamienne, że w *b.Chag.* 15a Duch Boga nad powierzchnią ziemi (Rdz 1, 2) porównany jest do unoszenia się gołębicę. W opisie chrztu mielibyśmy również zawartą ideę nowego stworzenia. Należy zauważyć, że obraz Jezusa jako dawcy nowego stworzenia jest częsty w NT. Także ojcowie Kościoła myśleli o Rdz 1, kiedy mówili o chrzcie Jezusa albo chrzcie chrześcijan (por. Tertulian, *Bapt.* 1-4). Wolno zatem sądzić, że obraz Ducha jako gołębicę wskazuje na rekapitulację



i powtórzenie w życiu Mesjasza wydarzeń z Rdz 1: rozpoczęło się eschatologiczne stworzenie.

To, że Duch Święty zstąpił na Jezusa, nie oznacza jakiegś adopcji Jezusa jako Syna Bożego, ponieważ Duch Święty był także przy samych początkach i narodzeniu Jezusa (1. 18-25). Jest to raczej potwierdzenie tego, że Jezus jest eschatologicznym dziedzicem Ducha Bożego i Slugą Boga. Jest to moment zwrotny w dziejach zbawienia, ponieważ po zstąpieniu Duch prowadzi Mesjasza (por. Dz 10, 38), umieszczając Jezusa niejako w szeregu wielkich przewodników w ST (Gedeon: Sdz 6, 34; Samson: Sdz 15, 14; 1 Sm 10, 6) oraz proroków. Nad Jordanem zatem rozpoczyna się misja mesjańska Jezusa. Zapowiedzi dotyczące Mesjasza i Ducha znalazły swe wypełnienie (por. Iz 11, 2; Jl 2, 28-9).

17. Wypowiedź: *Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie* (w. 17) jest kulminacją całej perykopy. Mateusz wprowadza jeszcze raz (wcześniej w. 16) wyrażenie: *kai idou (a oto)*. Wyrażenie to w Biblii nierzadko wprowadza wypowiedź samego Boga (por. 1 Krl 19, 13; Mt 17, 5; Ap 4, 1 por. także *Par.Jer* 9, 12; 2 *Bar* 13, 1 itd.). Tutaj orędzie Boga zostało nazwane *głosem z nieba*. Wyrażenie to przywołuje na pamięć judaistyczną ideę tzw. *bat qôl*. Po wygnaniu, kiedy proroctwo ustało, rabini rozwinęli koncepcję tzw. *bat qôl* (dosł. *córka* [albo *echo*] *głosu*), ponieważ ten sposób przekazywania objawienia nierzadko przytaczał tekst Pisma (np. *b.Sota* 48b; *b.Sanh.* 11a). Różnica pomiędzy ewangelistą a przekonaniem rabinackim polega na tym, że o ile ci ostatni uważali *bat qol* za wypowiedź mniejszej wagi, substytut wypowiedzi Ducha Bożego, dla Mateusza jest to nowe objawienie się Ducha. W wydarzeniu nad Jordanem Bóg sam przemawia bezpośrednio do Syna. Dlatego specyficznie rabinacka idea *bat qôl* stanowi w stosunku do 3, 17 raczej kontrast niż analogię. Stąd też nie można sądzić, że głos nad Jordanem jest chrześcijańskim odpowiednikiem rabinackiego *bat qôl*.

Orędzie przekazane przez głos Boży brzmi: *Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie*. O ile Mk i Łk formują wypowiedź jako skierowaną do Jezusa: „Ty jesteś moim Synem...”, Mateusz podaje ją w trzeciej osobie (podobnie J 1, 34). W ten sposób wypowiedź u Mateusza skierowana jest do wszystkich obecnych. Wypowiedź jest połączeniem dwóch starotestamentalnych tekstów: proklamacji mesjańskiej z Ps 2, 7a: „Ty jesteś moim Synem...” oraz słów ukazujących wybranstwo Izajaszowego Slugi Jahwe: „Oto mój Sluga, którego podtrzymuję, wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął” (Iz 42, 1). Do Jezusa odnoszą się zatem słowa starotestamentalnej proklamacji mesjańskiej: *Ty jesteś moim Synem...* Z kolei następne słowa zaczerpnięte z Pieśni o Słudze Jahwe mówią o tym, jakim Mesjaszem będzie ów umiłowany Syn.

Stwierdzenie Bożego synostwa nie jest podaniem nowej prawdy. Jest powtórzeniem tego, co już zostało wyrażone w 1, 18-25. Z drugiej strony znamienne jest, że to „głos Boży” jako pierwszy nazywa Jezusa Synem Bożym (por. 16, 16-17). To



właśnie zdaje się wyjaśniać nieobecność tytułu „Syn Boży” w tytule (1, 1). Innym ważnym spostrzeżeniem jest to, że określeniem „mój Syn” Bóg odpowiada na posłuszeństwo Jezusa wyrażone w słowach: *trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość*. Bóg ma upodobanie w swym umiłowanym Synu, który posłusznie przyjmuje misję Sługi przynoszącego zbawienie narodom (Iz 42, 1-4) i który swoją śmiercią gładzi nieprawość swego ludu (Iz 53). Ta myśl pojawia się w następnej perykopie o kuszeniu, a poza tym przy końcu opisu męki jeszcze raz ujawnia się ten właśnie rys Bożego synostwa Jezusa (27, 43, 54). Napotykamy tutaj zatem na drugą inkluzję Mateuszowej Ewangelii. Obok wyrażenia: *Bóg z nami* (1, 23; 28, 20) Ewangelię obejmuje idea posłuszeństwa Syna Bożego. Na posłuszeństwo Jezusa Bóg odpowiada proklamacją: *Ten jest mój Syn umiłowany...*

Wyrażenie *agapētos* (umiłowany) jest najprawdopodobniej przymiotnikiem, nie zaś kolejnym tytułem, jakkolwiek w 12, 18 *umilowany* występuje osobno. Tutaj wyrażenie to uściśla tytuł „Syn” w sensie: „jedynie umiłowany”. W Rdz 22, 2 określenie *agapētos* (umilowany) odnosi się do Izaaka. W LXX wyrażenie *agapētos* jest równoznaczne względem „jednorodzony”. Takie też znaczenie ma tutaj (por. 1 Kor 4, 17). Wyrażenie zatem można łączyć z Ps 2, 7. Z drugiej strony *agapētos* może znaczyć także *wybrany* (por. Łk 9, 35). W takim wypadku wyrażenie można odnieść do Iz 42, 1, zwłaszcza że w obydwóch miejscach następuje: *w którym mam upodobanie*. Jest zatem oczywiste, że także Iz 42 posiada fundamentalne znaczenie dla Mateuszowego rozumienia osoby Jezusa. Bóg ma upodobanie w swym „umilowanym” Synu, który posłusznie przyjmuje misję Sługi przynoszącego zbawienie narodom (Iz 42, 1, 4), i który swoją śmiercią gładzi nieprawość swego ludu (Iz 53).

### III. Aspekt kerymatyczny

**Uniżenie i wywyższenie Jezusa.** Jakkolwiek tylko Jezus nie potrzebował chrztu od Jana, sam bowiem był dawcą doskonałego chrztu (3, 11), poddaje się mu, wypełniając plan Ojca. W starożytnej kulturze śródziemnomorskiej, wrażliwej na honor oraz poniżenie, Jezus odsuwa należną Mu cześć i przyjmuje poniżenie innych. Po tym akcie publicznego uniżenia Bóg wywyższa Jezusa publicznie jako swego Syna (3, 16-17).

**Wypełnienie „sprawiedliwości”.** Jezus „wypełnia całą sprawiedliwość”, utożsamiając się ze swym ludem. Jego miejsce nie jest obok wspólnoty, która uniża się przed Bogiem, ale wewnątrz niej. Jezus cierpi z powodu ludzi, ale mimo to pragnie cierpieć z ludźmi. Chrztost wyraża zatem ostateczną identyfikację Jezusa z Izraelem w szczytowym stadium jego historii – w wyznaniu grzechów dokonywanym jako przygotowanie na nadejście królestwa (3, 2, 6). Chrztost Jezusa, podobnie jak zbliżająca się śmierć, zdaje się być chrztem zastępczym przyjętym

za innych. W omawianej perykopie Chrystus przedstawiony jest jako ten, który ma przynieść zbawienie oraz chrzest.

*Umilkający Syn w zbawczym planie Ojca.* Ze słów Ojca skierowanych do Jezusa przyjmującego chrzest, do otaczających, ale i do wszystkich chrześcijan, odbiorcy Ewangelii mogli wyprowadzić sporo spostrzeżeń pomagających rozumieć dzieje świata i swoje własne. Przede wszystkim staje się oczywiste, że nie można odrzucić Jezusa i równocześnie podobać się Bogu. Odrzucając Jezusa, odrzuca się Ojca. Jezus jest nie tylko prorokiem pośród innych proroków, ale ostatecznym objawieniem Boga (16. 14-16; J 14, 6). Jeśli w tradycji biblijnej i judaistycznej często spotykamy wypowiedzi o miłości Boga względem swego ludu, to Jezus jest najpełniejszym wyrazem tej miłości (J 1, 14; Ef 1, 6). Po wtóre Jezus jest Synem posłusznym aż do śmierci. Jest tym, który zechciał unżyć się, utożsamiając się z ludem w chrzcie. Zachęca to do wierności oraz do poświęcenia swego życia w Jego służbie.

*Historia oddziaływania.* Opowiadanie o chrzcie Jezusa w Jordanie w dziejach egzegezy często było rozumiane jako objawienie się Trójcy Świętej. Teodor z Mopswestii powiada, że w wydarzeniu tym Bóg Ojciec był Poświadczającym, Syn Boży Poświadczanym, Duch Święty natomiast był Tym, który wskazywał na Poświadczanego (Teodor z Mopswestii, *Fr. Matt.* 12). Proklamacja Bożego synostwa w chrzcie dokonała się ze względu na obecnych, nie zaś ze względu na Jezusa, który Synem Bożym był od wieków.

Od czasów starożytnych perykopa była przyjmowana jako potwierdzenie i uzasadnienie chrześcijańskiego chrztu. W starożytnym Kościele panowało przekonanie, że Jezus poprzez swój chrzest oczyścił żywioły wody (od czasów Ignacego, *Eph.* 13, 2). Chrzest Jezusa był zapowiedzią chrztu chrześcijańskiego, m.in. dlatego że ukazuje związek pomiędzy słowem i wodą. W Kościołach wschodnich odniesienie chrztu Jezusa do chrztu chrześcijańskiego jest szczególnie podkreślane: chrzest Jezusa był nie tylko głównym tematem święta Epifanii, ale także dzień 6 stycznia obok Wielkanocy stał się najważniejszym czasem udzielania chrztu.

Liczne były w starożytnym Kościele próby rozumienia opowiadania o chrzcie w perspektywie śmierci wstawienniczej Jezusa oraz tajemnicy Wcielenia. Chrzest był rozumiany jako akt wstawiennictwa i ekspiacji.

Szeroko rozpowszechnione było pojmowanie chrztu w aspekcie historiozbawczym. Adam przez grzech zamknął niebo. Chrystus otworzył je na nowo (Euty-miusz Zigabenos, *Comm. quat.* 172; Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 298). Od Chrystusa i dzięki Chrystusowi niebo stoi dla nas otworem (Luz, I, 152n).

## Bibliografia

- Czerski J., *Diachroniczna i synchroniczna analiza opowiadania o chrzcie Chrystusa* (Mk 1, 9-11; 1 par. Mt 3, 13-17; Lk 3, 21-22), *STHSO* 18 (1988) 7-24; Eissfeldt O., *Πληρώσαι πρὸς αὐτὸν δικαιοσύνην* in *Matthäus* 3, 15, *ZNW* 61 (1970) 209-215; Freeman C.W., *Matthew* 3, 13-17, *Int* 47 (1992) 285-289; Gibbs J.A., *Israel Standing with Israel. The Baptism of Jesus in Matthew Gospel* (Matt 3, 13-17), *CBQ* 64 (2002) 511-526; Kudasiwicz J., *Chrzest Chrystusa*, *AK* 68 (1965) 151-164; Nepper-

Christensen P., *Die Taufe im Matthäusevangelium*, NTS 31 (1985) 89-207; Paciorek A., *Tajemnice światła. Chrzt Jezusa i Kana Galilejska*, Dobry Pasterz 28 (2003) 182-189; tenże, *Tajemnica chrztu Jezusa w opisie Pierwszego Ewangelisty* (Mt 3, 13-17), w: *Homo medians*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003; Sanchez Navarro L., *Complacencia y deseo del Padre*, EstB 60 (2002) 31-50; Tavadron P., *Les métamorphoses de l'esprit: Une exegese du logion des deux baptêmes Mt 3, 10-12 et parallèles* (EiB Nouvelle série, 48), Paris 2002; Vigne D., *Le baptême du Christ, onction paradisiaque*, NRTh 112 (1990) 801-820.

#### 2.1.4. Kuszenie Jezusa (4, 1-11)

<sup>4</sup> <sup>1</sup> *Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię,  
aby był kuszony przez diabła.*

<sup>2</sup> *A gdy pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy,  
odczuł głód.*

<sup>3</sup> *I przystąpiwszy, kusiciel rzekł do Niego:*

*„Jeśli jesteś Synem Bożym,  
powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem”.*

<sup>4</sup> *On zaś odpowiedział:*

*„Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek,  
lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych”.*

<sup>5</sup> *Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego,  
postawił na narożniku Świątyni*

<sup>6</sup> *i rzekł do Niego:*

*„Jeśli jesteś Synem Bożym,  
rzuć się w dół.*

*Jest bowiem napisane: Aniołom swoim rozkaże o tobie,  
a na rękach nosić Cię będą,  
byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień”.*

<sup>7</sup> *Odpowiedział mu Jezus:*

*„Jest także napisane: Nie będziesz wystawiał na próbę Pana Boga twego”.*

<sup>8</sup> *Znowu wziął Go diabeł na górę bardzo wysoką  
i pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepychy*

<sup>9</sup> *i powiedział:*

*„Dam Tobie to wszystko,  
jeśli upadłszy, oddasz mi pokłon”.*

<sup>10</sup> *Odpowiedział mu Jezus:*

*„Idź precz<sup>a</sup>, szatanie!*

*Wszak napisane jest: Panu Bogu twemu będziesz oddawał pokłon  
i Jemu samemu służyć będziesz”.*

<sup>11</sup> *Wtedy opuścił Go diabeł,*

*a oto aniołowie przystąpili i usługiwali Mu.*

<sup>a</sup>) Tekst zachodni (D, it) a także sy<sup>a</sup> dodają: *opit<sup>a</sup> mou* – prawdopodobnie pod wpływem 16, 23. Gdyby natomiast powyższa lekcja należała do tekstu oryginalnego, trudno byłoby zrozumieć powody, dla których miałyby zostać usunięte (por. TCGNT, 11).

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Opowiadanie o kuszeniu (4, 1-11) łączy się z poprzedzającą perykopą o chrzcie Jezusa za pomocą kluczowego wyrażenia „Syn Boży”. Między wprowadzeniem (4, 1-2) a zakończeniem (4, 11) znajduje się właściwe opowiadanie o kuszeniu. Obejmuje ono trzy kuszenia, każde z nich zakończone cytatem biblijnym. Pokusa pierwsza: przemienić kamienie w chleb (ww. 3-4), druga: rzucić się z szczytu Świątyni (ww. 5-7), 3) trzecia: oddać pokłon diabłu w zamian za królestwa świata (ww. 8-10). Ich prezentacja posiada stały schemat: a) lokalizacja pokusy, b) pokusa, c) odpowiedź Jezusa. Trzy razy Jezus odpowiada, przytaczając Pwt. Uderza fakt powoływania się na Pismo Święte ze strony kusiciela (w. 6), a także brak formuły poprzedzającej w pokusie ostatniej: „Jeśli jesteś Synem Bożym...” (w. 9). Pokusy ujawniają pewne stopniowanie. Z pustyni Jezus wiedziony jest na Świątynię, a w końcu na wysoką górę, skąd wzrok pada na królestwa całego świata. Schematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Wprowadzenie (ww. 1-2)
- 2) Pokusa pierwsza: przemienić kamienie w chleb (ww. 3-4)
  - a) lokalizacja pokusy (w. 3a – pośrednio, por. w. 1)
  - b) pokusa (w. 3b)
  - c) odpowiedź Jezusa (w. 4)
- 3) Pokusa druga: rzucić się ze szczytu Świątyni (ww. 5-7)
  - a) lokalizacja pokusy (w. 5)
  - b) pokusa (w. 6)
  - c) odpowiedź Jezusa (w. 7)
- 4) Pokusa trzecia: oddać pokłon (ww. 8-10)
  - a) lokalizacja pokusy (w. 8)
  - b) pokusa (w. 9)
  - c) odpowiedź Jezusa (w. 10)
- 5) Zakończenie (w. 11).

**Tradycja i redakcja.** Jako wprowadzenie do perykopy (1, 1-2) oraz jej zakończenie (1, 11) wykorzystane zostały sformułowania Marka (Mk 1, 12n). Co do reszty, omawiana perykopa wykazuje ścisły paralelizm z opowiadaniem u Łk 4, 1-13. Z tego powodu pochodzenie jej ze źródła Q – dla tych, którzy uznają jego istnienie – nie podlega wątpliwości. Charakterystyczne lukanizmy w opowiadaniu Łukaszowym (np. „pełen Ducha Świętego”, „w tych dniach”, „władza”, „w jednej chwili”) sugerują, że relacja Mateusza jest bliższa Q. Także gdy chodzi o porządek kuszenia (Mt: pustynia, narożnik Świątyni, wysoka góra – Łk: pustynia, widok na królestwa świata, narożnik Świątyni), bardziej pierwotny zachował się u Mateusza. Łukasz zmienia porządek ze względu na swą geograficzną perspektywę (punkt kulminacyjny: Jerozolima). U Mateusza zauważamy nie tylko pierwotne – jak się



wydaje - stopniowanie: pustynia, narożnik Świątyni, wysoka góra, ale także cytaty z Pwt (LXX) pojawiają się harmonijnie w odwrotnym kierunku do kolejno przedkładanych pokus (Pwt 8, 3 w Mt 4, 4; Pwt 6, 16 w Mt 4, 7; Pwt 6, 13 w Mt 4, 10). Trudno powiedzieć, czy Marek znał opowiadanie w Q, dokonując skrótów, czy też przekazał to, co było w jego posiadaniu. Być może Mateusz pod wpływem Marka wspomina w zakończeniu o usługiwaniu aniołów (nie ma tego w Łk). Ewangelie Mt i Łk natomiast zgodnie pomijają Markową uwagę o Jezusie przebywającym „ze zwierzętami” (Mk 1, 13).

*Gatunek literacki.* W tej kwestii opinie są podzielone. Niektórzy uważają, że mamy tu do czynienia z midraszem hagadycznym (B. Gerhardsson, *Testing*, 11). Wydarzenie kuszenia Jezusa zostało objaśnione za pomocą cytatów z Pwt. W ten sposób została ukazana tożsamość Jezusa jako Syna Bożego. Jego posłuszeństwo i zaufanie względem Ojca oraz natura Jego mesjanstwa. Taki gatunek literacki nie sprzeciwia się historyczności podstawowego wydarzenia jako przeżycia wewnętrznego. Inni utrzymują, że charakter literacki perykopy zbliżony jest do rabbinackiej dysputy, w której zwykło się popierać dane twierdzenie argumentem skrypturystycznym (Gnilka, I, 83). Niezwykłość występujących tu osób - Jezus i diabeł - przenosi kontrowersję na obszar ponadhistoryczny.

*Historyczność.* Wszyscy trzej synoptycy umiejscawiają wydarzenie kuszenia Jezusa na pustyni Judzkiej, prawdopodobnie niedaleko od miejsca, gdzie Jan chrzcił. Dwie spośród pokus mają inną lokalizację. Druga ma miejsce na narożniku Świątyni (w. 5), trzecia natomiast na bardzo wysokiej górze (w. 8). Wszystko to sugeruje, że pokusy należy rozumieć raczej jako subiektywne doświadczenie Jezusa niż fizyczne przeniesienie Go w cudowny sposób na poszczególne miejsca. Przemawia za tym również fakt, że nie ma tak wysokiej góry, z której można byłoby zobaczyć wszystkie królestwa świata (w. 8). Warto tutaj pamiętać, że powiązanie między postem a wizjami pojawia się w tekstach biblijnych i judaistycznych (por. Dn 10, 3; 4 Ezd 5, 20). Tzw. środowiskiem życiowym (*Sitz im Leben*) dla dysputy pomiędzy Jezusem a szatanem, tak jak jest ona przekazana w omawianej perykopie, jest najwidoczniej spór judeochrześcijańskich wspólnot z politycznym mesjanizmem, który w latach poprzedzających wybuch wojny żydowskiej dochodził do głosu w niektórych kręgach palestyńskich. Ów sprzeciw wobec mesjanstwa politycznego ujawnił się z pewnością w życiu ziemskim Jezusa. Przyjmując rzeczywistość tego sprzeciwu w życiu Jezusa, łatwo zrozumieć, że Jezus mówił swym uczniom o pokusach szatana, o swej walce przeciwko niemu oraz o swoim nad nim zwycięstwie. Ostatecznie zatem można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z rzeczywistym, choć subiektywnym przeżyciem Jezusa, przekazanym przez uczniów w celu wzmacnienia uczniów w obliczu czekających ich prób i doświadczeń. Sposób wyrażenia tego przeżycia otrzymał formę pozahistoryczną.

## II. Egzegeza

Na początku analizy egzegetycznej powyższej perykopy warto uzmysłowić sobie trzy główne kierunki interpretacji opowiadania. Interpretacja pierwsza głosi, że kuszenie odnosi się do Jezusa jako Mesjasza. Pokusy są zatem pokusami mesjańskimi. Jezus jednak nie pozwala się odciągnąć od misji wyznaczonej Mu przez Ojca. Odrzuca więc pokusy, wskazując, że Jego godność mesjańska i synowska nie ma nic wspólnego z politycznym mesjanizmem, także tym propagowanym przez zelotów. Odrzuca opinię, że Mesjasz powinien uwiarygodnić się poprzez spektakularne czyny i okazać się całemu światu jako wybawca. Druga interpretacja jest interpretacją parenetyczną albo paradygmatyczną. Oznacza to, że Jezus jest kuszony jako człowiek pobożny i sprawiedliwy. Przez swoje zachowanie w pokusach daje odpowiedzi, które są wskazaniem dla wszystkich ludzi stojących w obliczu pokusy. Tak np., jeśli Jezus, który mógł zażądać usług od aniołów, odrzucił taką możliwość, o ileż bardziej człowiekowi nie godzi się wymagać w konkretnej sytuacji natychmiastowej Bożej pomocy. Jeśli za cenę panowania nad całym światem Jezus nie oddał poklonu diabłu, to chrześcijanie nie powinni wielbić kogokolwiek poza Bogiem. Nawet jeśli chrześcijanie podlegać będą innego rodzaju pokusom, rzeczą istotną dla chrześcijanina pozostaje zobowiązanie do posłuszeństwa Bożemu słowu. Interpretację trzecią można byłoby nazwać typologiczną. Cytaty z Pwt pierwotnie skierowane są do Izraela doświadczanego 40 lat na pustyni. Poprzez uleganie pokusom Izrael nie okazał się „synem Jahwe”. W przeciwieństwie do Izraela Jezus przez swe posłuszeństwo Bogu okazał się prawdziwym Synem Bożym. Powyższe interpretacje najczęściej nie są stosowane rygorystycznie oddzielnie, ale raczej łączone i odpowiednio modyfikowane.

4. 1. Słowa wprowadzenia nawiązują do opowiadania o chrzcie. Duch, który wtedy został dany Jezusowi, prowadzi Go teraz na pustynię. W rozumieniu ewangelisty idzie zapewne o Pustynię Judzką na zachód od Jordanu oraz Morza Martwego. Wzmianka, że to Duch prowadzi Jezusa na miejsce kuszenia pochodzi stąd, że w rozumieniu biblijnym Bóg zawsze jest ostateczną przyczyną wszelkich wydarzeń. Diabeł nie jest nigdy równorzędnym przeciwnikiem Boga. Zgodnie z judaistycznymi, chrześcijańskimi, perskimi i egipskimi przekonaniami, pustynia miała być miejscem przebywania złych duchów, niebezpiecznym obszarem poza granicą życia społeczności (por. Kpł 10, 10; Tb 8, 3; 2 Bar 10, 8; Mt 12, 43 = Łk 11, 24 i in.). Pustynia jako miejsce pokus kieruje uwagę ku dziejom narodu izraelskiego, o którym powiedziano w Pwt 8, 2, że Bóg prowadził go przez czterdzieści lat przez pustynię, aby doświadczyć, „co jest w jego sercu, czy chce dochować Przymierza, czy nie”. Choć więc Duch prowadzi na pustynię, to kuszącym jest diabeł (oprócz tego miejsca u Mateusza także 13,

39 i 25, 41). Za każdym razem pojawia się czasownik: *peiradzō*. I za każdym razem Jezus odpowiada, odwołując się do argumentu skrypturystycznego. Jak widać, tło wydarzenia w stosunku do poprzedniego opisu chrztu uległo gruntownej zmianie. W miejsce otwartego nieba nad Jordanem, ciemna potęga zła na pustyni. Związek ideowy jednak pomiędzy tymi dwoma wydarzeniami istnieje. To właśnie w opisanym teraz wydarzeniu okaże się, na czym polega Boże synostwo i co znaczy być dzieckiem Bożym. Według zakładanej tutaj „psychologii”, pokusa nie powstaje we wnętrzu człowieka, ale jest wprowadzana z zewnątrz, przy czym niemalą rolę odgrywają zmysły. Poza tym kuszony jest nie grzesznik, ale człowiek sprawiedliwy. U Mateusza występują trzy opowiadania o kuszeniu porównywalne do 4, 1-11. W 16, 1; 19, 3; 22, 34-35 żydowscy przywódcy wystawiają Jezusa na próbę.

2. W opisie Mateusza pokusa zjawia się po okresie postu, u Łukasza podczas okresu czterdziestu dni. Post Jezusa trwa czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Mateusz tutaj odchodzi od swych źródeł, które podają „czterdzieści dni”, dodając „i nocy”. Post jest rozumiany nie tyle jako przygotowanie na próbę, ale raczej jako przygotowanie na przyjęcie Bożego objawienia. Zanim Mojżesz otrzymał Prawo od Jahwe, nie jadł ani nie pił przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy (Pwt 9, 9. 18; Wj 34, 28). Podobnie Elias (1 Krł 19, 1-8) pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Wzmianka o poście oraz odczuwaniu głodu wskazuje ogólnie na ludzką naturę Jezusa. Okres czterdziestu dni w judaistycznej tradycji jest związany nierzadko z cierpieniem lub karą. Szczególnie znamienna jest wypowiedź Pwt 8, 2-3: „...twój Bóg prowadził cię przez te czterdzieści lat na pustyni, aby cię utrafić, wypróbować i poznać, czy strzeżesz Jego nakazu... Utrafił cię, dał ci odczuć głód...”. Podobieństwo z 4, 1-2 jest wyraźne. Wydaje się zatem, że owe czterdzieści dni z życia Jezusa odpowiada czterdziestu latom, podczas których Izrael był doświadczany na pustyni.

Tradycja czterdziestodniowego postu Jezusa stała się podstawą dla chrześcijańskiej praktyki czterdziestodniowego postu wprowadzonego od czasu soboru nicejskiego (V kanon). Paralelizm do postu w innych religiach, jeśli taki istnieje (np. czterdziestodniowy post Buddy), nie należy objaśniać zależnością, ale naturalnym podobieństwem. Religijni przywódcy pościli długi czas, a czterdzieści dni stanowiło okrągłą liczbę (starożytni nie odczuwali skrópowania ścisłą chronologią (por. E.J. Bickermann, CHJ I, 69). Uwaga o odczuwaniu głodu stanowi wprowadzenie do pierwszego kuszenia.

3. Od dawna Izraelici uznawali pustynię za miejsce Bożego objawienia. Spodziewano się, że Bóg w czasach eschatologicznych ponowi swoje wielkie dzieła z okresu Wyjścia z Egiptu (Józef Flawiusz, *Bell.* 7, 438). Według rabinów przyszły Mesjasz ma ponownie znak manny. Diabeł wzywa zatem Jezusa, aby w zaistniałej

sytuacji braku pokarmu, naśladowując dość znane wówczas próby ponowienia cudów okresu Wjścia, objawił swoje Synostwo Boże, zamieniając kamienie w chleb. Liczba mnoga: kamienie/chleby, zdaje się wskazywać nie tyle na zaspokojenie indywidualnego głodu, ile na nakarmienie tłumów, czyli powtórzenie cudu manny na pustyni. Pierwsze słowo kusiciela: *jeśli (ei)* może oznaczać, że albo szatan zaprzecza Bożemu synostwu Jezusa, albo w nie powątpiewa, albo pragnie wzbudzić wątpliwości w Jezusie, albo też uznając Boże synostwo Jezusa, otwarcie stawia czoło Jezusowi. Najbardziej prawdopodobne jest to ostatnie. Szatan uznaje wymowę 5, 17 - uznaje, że Jezus jest eschatologicznym posłańcem Boga na świat. Jego słowa mają za cel odwieść Jezusa od Jego posłuszeństwa Ojcu, mają zachęcić, aby na własną rękę i z własnej inicjatywy posłużył się swym synostwem. Krótko mówiąc, pragnie zachęcić Jezusa do zatroszczenia się o siebie bez odwoływania się i liczenia na Ojca, pragnie złamać zaufanie Jezusa do Ojcowskiej o troski (6, 24-34) i w ten sposób wpłynąć na bieg dziejów zbawienia.

Podjęcie wezwania zmieniłoby okoliczności i warunki, w których Bóg postawił Jezusa. W celu zaspokojenia głodu Jezus postawiłby własną wolę ponad wolą Ojca. Byłby to ten sam grzech, któremu ulegli Izraelici wędrujący przez pustynię: w obliczu głodu zaczęli szemrać przeciwko Jahwe (Pwt 8, 2-3; Wj 16, 2-4). W miejsce pełnienia jedynie woli Ojca Jezus podejmowałby działanie dla siebie.

4. Doswiadczając głodu, Jezus nie powtarza grzechu Izraela z pustyni. Syn Boży i Mesjasz nie nakazuje ani nie ponagla Boga. Syn Boży jest posłuszny Ojcu. Na wezwanie kusiciela Jezus odpowiada cytatem z Pwt 8, 3b. Cytat zaczerpnięty jest z LXX z nieznacznymi modyfikacjami. W TM znajdujemy: „ale wszystkim, co pochodzi z ust Bożych”. Mateusz uściśla, podążając za LXX: *ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych*. W ten sposób Mateusz uzupełnia krótszą wypowiedź Łukasza: „nie samym chlebem żyje człowiek” zgodnie z swą naczelną ideą o posłuszeństwie Bożemu słowu. To rozszerzenie w stosunku do Łk ukazuje Jezusa jako wzor posłuszeństwa Bożemu słowu. Odpowiedź Jezusa nie jest zatem – jak widać – odpowiedzią autonomiczną, ale przywołaniem tekstu biblijnego. Tekst ten nie jest tekstem mesjańskim, ale antropologicznym, tzn. Jezus pojmuje siebie i pragnie pozostać posłusznym i wiernym Bogu człowiekiem. Idea posłuszeństwa pojawia się w wypowiedzi Jezusa zapisanej u Jana: „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4, 34; por. 6, 35). Warto zauważyć, że skoro wcześniej Jezus przedstawiony został jako *Bóg z nami* (1, 23), słowem Boga jest nauczanie Jezusa (5, 2; 28, 20). Odpowiedź, jaką daje Jezus – Syn Boży kusicielowi, jest zarazem przypomnieniem chrześcijanom, że troski o sprawy materialne nie zajmują wysokiego miejsca na liście priorytetów ucznia Chrystusowego i dziecka Bożego.

5. Porządek dwóch ostatnich pokus u Mateusza jest odwrotny niż u Łukasza. Większość komentatorów uznaje Mateuszowy porządek jako pierwotny.



Przemawia za tym przypuszczenie, że pokusy dotyczące synostwa Bożego pierwotnie występowały razem. Poza tym najbardziej bluźnierczą pokusa (*oddasz mi pokłon*) w sposób najbardziej naturalny sytuuje się na końcu. Wreszcie Łukasz najprawdopodobniej przesunął temat Świątyni na koniec ze względu na miejsce, jakie przypisuje jej w swojej Ewangelii. Pokusa z miejsca świątynnego stanowi w opowiadaniu Łukasza kulminację (por. szerzej Davies – Allison, I, 364).

Wprowadzenie do drugiej i trzeciej pokusy jest nieco odmienne. O ile za pierwszym razem diabeł przystępuje do Jezusa, tym razem zabiera Go i przenosi. Miejscem wydarzenia jest Święte Miasto, czyli Jerozolima. Niekiedy sądzono, że idzie tu o wizję (Teodor z Mopswestii, *Fr Luc.* 721a) albo cudowne przeniesienie (por. Dz 8, 39-40; Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 5, 11, 77). Czasownik *paralambanō* oznacza także *zaprosić*. Niejasne jest znaczenie słowa *pterygion* (dimin. od *pteryks* = *skrzydło*). Niektórzy rozumieją pod tą nazwą wschodni róg południowej ściany Świątyni, o którego wysokości wspominał Józef Flawiusz (*Ant.* 15, 11, 5), jeszcze inni – dach Świątyni, na którym według tradycji rabinackiej miał się ukazać Mesjasz (StrBill I, 151) albo nadproże (architrav) bramy Świątyni (N.C. Hyldahl, *Zinne*, 113nn). Niektórzy uważają, że jest to aluzja do skrzydeł z Ps 91, 4: „Okryje cię swymi piórami i schronisz się pod Jego skrzydła” (B. Gerhardsson, *Testing*, 59), a zatem do psalmu, który cytowany jest 4, 6 (Ps 91, 11-12). Świątynia była rozumiana jako miejsce szczególnej opieki Bożej (Wj 21, 12-14 i Ps 61, 4-5; 91).

6. W pierwszej pokusie diabeł zachęca do zatroszczenia się o pokarm, posługując się mesjańską mocą Syna Bożego. Teraz proponuje wystawić się na śmiertelne niebezpieczeństwo w celu zobowiązania Boga do cudownego uratowania. Ten jedyny raz diabeł uzasadnia pokusę cytatem skrypturystycznym, wskazując, że jego propozycja zgadza się z wolą Boga (Ps 91, 15). Tekst jest dobrze dobrany, ponieważ Jezus należy do tych ubogich i sprawiedliwych, którzy w psalmach wyrażają swą pełną ufność w Bożą pomoc w trudnościach. Cytat odpowiada brzmieniu LXX. Brak tylko dopowiedzenia: „na wszystkich Jego drogach”. Być może brak ten wynika stąd, że opieka Boga odnosi się do tego, kto postępuje po drogach Boga, tzn. w posłuszeństwie Bożej woli. Pomijając te słowa, diabeł pragnie – być może – zafałszować sens Pisma. Ale możliwe jest także, że pominięcie powyższych słów, zwłaszcza że brak ich także u Łk, nie ma szczególnego znaczenia. Wielu komentatorów wskazuje, że jest to pokusa mesjańska. Diabeł sugeruje Jezusowi, aby dokonał jakiegoś cudownego znaku i w ten sposób objawił się Izraelowi (Mk 8, 11). Późniejsze świadectwa judaistyczne sugerują, że Mesjasz objawi się w świątyni (*PesR*). Jednakże w całym opowiadaniu o Miejscu Świętym w Jerozolimie nie ma wzmianki o obecnych tam ludziach, którzy mogliby obserwować niezwykle objawienie się Mesjasza. Z tego powodu pokusy tej nie należy – jak się wydaje – interpretować w odniesieniu do oczekiwania mesjańskich. Przedłożona pokusa stawia pytanie, jak Jezus zechce wykorzystać swą moc Syna Bożego. Otóż Jezus

dokonyuje cudów jedynie w służbie Bożym zamiarom. Taka właśnie będzie odpowiedź Jezusa.

7. Rzucając się z wysokości Świątyni, Jezus – w rozumieniu kusiciela – da okazję Ojcu do wykazania, jak wiarygodne są Jego obietnice (Ps 91, 11-12). W podobny sposób Izrael wystawiał Jahwe na próbę, domagając się w Massa, aby Bóg okazał swą bliskość Izraelowi przez dostarczenie mu wody do picia w potrzebnych ilościach (Pwt 6, 16; Wj 17, 1-7). Jezus jednak „zna Ojca” i wie, że nie jest wolą Ojca sprawdzanie wiarygodności Jego obietnicy. Odpowiada zatem przeczącą na zachętę wezwania na pomoc aniołów. Cytat przywołuje dokładnie Pwt 6, 16 (LXX): „Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga twego”. W oryginalnym swym kontekście wypowiedź ta dotyczy czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię i narzekania na brak wody. Jeśli jednak Izrael uległ pokusie na pustyni, Jezus pragnie pozostać posłusznym woli Ojca (G. Baumbach, *Verständnis*, 108). To posłuszeństwo odnosi się do całego życia Jezusa. W chwili pojmania Jezus rezygnuje z przywołania aniołów na pomoc, ale pozostaje posłuszny słowom Pisma. Także uczeni w Pismie, którzy zwracają się do Jezusa na krzyżu słowami: *Jeśli jesteś Synem Bożym...* (27, 40) i wzywają do dokonania jakiegoś niezwykłego czynu, nie otrzymują jakiegokolwiek odpowiedzi. Druga pokusa wskazuje zatem na posłuszeństwo Syna Bożego w całym Jego ziemskim życiu, a zwłaszcza w chwilach Męki.

Również druga pokusa zawiera odniesienie do wiernych. Uleganie tej pokusie może wyrażać się w usiłowaniu czynienia cudownych znaków pozbawionych znaczenia poza zapewnieniem sobie wiarygodności lub jakichś innych korzyści. Może wyrażać się także w tym, że człowiek próbuje sprawdzać Boga jak towar. Taki człowiek nigdy nie będzie należał do tych, którzy posłusznie przyjmują Jego wolę.

8-9. Miejscem trzeciej i ostatniej pokusy jest wysoka góra. Diabeł ukazuje Jezusowi *wszystkie królestwa świata*. Celem pokusy było oderwanie Jezusa od wyłącznej służby Ojcu poprzez uczynienie Go „adoratorem” diabła. Pogląd, że szatan może zaofiarować Jezusowi królestwa świata harmonizuje z pesymizmem zwłaszcza późnej starożytności. Zakłada bowiem, że „to wszystko” (*tauta panta*) znajduje się we władzy szatana, „księcia tego świata” (J 12, 31; por. 2 Kor 4, 4; J 12, 31; 14, 30; 16, 11). Ukazując wszystkie królestwa świata, diabeł obiecuje je za cenę oddania pokłonu. Złiem nie jest cel, tj. władza nad królestwami. Według Ps 2 Syn otrzymuje narody w dziedzictwo. Złiem są środki do celu, a mianowicie poddanie się szatanowi. W słowach trzeciej pokusy brak jest słów: „Jeśli jesteś Synem Bożym...”. Jest tak zapewne z tego powodu, że kusiciel proponuje podporządkowanie się komuś, kto nie jest Ojcem Jezusa. Ów akt poddania się przywołuje na pamięć bałwochwalstwo Izraela na pustyni (Wj 32). Jezus kuszony jest podobnie. Szatan domaga się tego, co Jezus otrzymał od Mędrców. Ewangelista jest jednak przekonany, że od chwili przyjścia Syna Bożego na ziemię władza

szatana została powalona (12, 22-30), a Bóg postanowił przekazać Jezusowi władzę nad światem. Góra w 4, 8-9 tworzy najwyraźniej inkluzję z górą w 28, 16-20. Na pierwszej górze diabeł ofiaruje Jezusowi wszystkie królestwa świata i ich chwałę za cenę oddania mu pokłonu. Na drugiej - Jezus, odebrawszy pokłon ze strony uczniów, oświadcza, że dana jest Mu wszelka władza na niebie i na ziemi. Obydwa teksty znamionują początek i koniec ziemskiej działalności Jezusa. Jezus odrzuca pokusę pójścia drogą chwały i autorytetu (4, 8-9) obierając drogę posłuszeństwa i cierpienia. I ona właśnie, droga posłuszeństwa i pokory prowadzi do zwycięstwa i chwały.

Wielu komentatorów przyjmuje polityczno-mesjański charakter tej pokusy (Gnilka, I, 90). W trakcie tej pokusy odrzucony byłby ideał Mesjasza zelotów. Ścisłe biorąc, pokusa nie polega na fałszywym obrazie Mesjasza, ale na możliwości otrzymania władzy nad światem za cenę oddania pokłonu szatanowi. Ta pokusa obejmuje istotę pokus skierowanych do Jezusa i wszystkich w ogóle pokus. Podobnie jak przy upadku Adama i Ewa (Rdz 3, 1-7) rzecz dotyczy wyboru pomiędzy wolą Boga i wolą szatana, co pośrednio zawsze zawiera oddanie czci Bogu albo szatanowi. Wtedy to szatan zajmuje miejsce Boga.

10. Przy końcu trzeciej pokusy Jezus rozkazuje szatanowi: *Idź precz*. Rozkaz ten pojawia się jeszcze w 16, 23 (Mk 8, 33). Tutaj także Jezus wybiera drogę posłuszeństwa Ojcu. Zadanie, które Jezus otrzymał od wykonania od Ojca powinno być osiągnięte na drodze wyznaczonej przez Ojca, tzn. na drodze krzyża. Odrzucenie krzyża byłoby postawieniem się po stronie diabła. Jezus podejmuje tę drogę i po raz trzeci przywołuje słowa z Pwt (6, 13). Cytat pochodzi z LXX z drobnymi zmianami. W miejsce „będziesz się lękał” Mateusz wstawia „będziesz oddawał pokłon” oraz umieszcza „samemu” przed „będziesz służyć”. Starotestamentalny tekst nawiązuje do wydarzenia złotego cielca. Jezus Syn Boży nie powtarza czynu Izraela. Odrzuca ofiarowane królestwo świata oraz ich chwałę.

Chrześcijanom trzecie kuszenie powinno uzmysłowić, że Bóg jedynie jest godzien czci. Opowiadanie się za Jezusem jest zarazem opowiadaniem się za właściwym kultem. Każde inne stanowisko jest oddawaniem czci kusicielowi i przeciwnikowi. Istnieje tylko jedno królestwo Boże. Jezus mówi o nim w błogosławieństwach (5, 3nn). Jakiegokolwiek inne rywalizujące królestwo jest królestwem szatana. Pomiędzy tymi dwoma nie ma neutralności.

11. Werset rozpoczyna Mateusz swym ulubionym *wtedy (tote)*. Pierwsza połowa wersetu zaczerpnięta jest z Q, druga natomiast z Mk. W konsekwencji skutek kuszenia zarysowany jest w podwójny sposób. Diabeł oddał się - aniołowie przystępują i usługują. Słowo „usługiwać” posiada tutaj prawdopodobnie znaczenie dosłowne usługiwania przy stole (8, 15; 25, 44; Łk 22, 27; J 12, 2; Dz 6, 2). Aniołowie podają Jezusowi posiłek, którego nie zechciał zapewnić własną mocą.



idąc za sugestią szatana. Pojawienie się aniołów zdaje się podkreślać jeszcze raz prawdziwe Boże synostwo Jezusa.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Wzór Syna Bożego.* Podobnie jak adoptowany syn Boży, Izrael, poddany był przez czterdzieści lat próbie na pustyni, tak Jezus, Syn Boży, poddany był próbie u początków swej działalności. W przeciwieństwie do Izraela, który zawiódł, ulegając pokusom, Jezus okazał pełne zaufanie posłuszeństwo Ojcu. W ten sposób stał się przykładem posłuszeństwa woli Ojca, pomimo pokus i za cenę wyrzeczenia. Swe zadanie Jezus wypełnił na drodze pokory, służby i cierpienia, nie zaś w triumfu, władzy i autorytetu. Synostwo Boże chrześcijan powinno wyrazić się podobnie w pełnym posłuszeństwie woli Boga pośród trudności i pokus. Owe doświadczenia i pokusy, choć są różne od tych, przed którymi stanął Jezus, także wymagają być ofiary oraz posłuszeństwa woli Bożej. Ono bowiem, tzn. posłuszeństwo woli Ojca jest oznaką prawdziwego ucznia Jezusowego.

*Ograniczona moc zła.* W Ewangelii Mateusza szatan pojawia się nierzadko (4, 23; 8, 16, 28; 9, 32; 12, 22; 13, 39; 15, 22; 17, 18). Ilekroć dochodzi do starcia, doznaje jednak porażki. Tak było za pierwszym razem, kiedy w starciu z Jezusem doznaje całkowitego niepowodzenia. Kiedy indziej czytamy o wypędzaniu złych duchów z opętanych. Kiedy znowu Piotr pozwala się użyć jako narzędzie szatana, zostaje on natychmiast zdemaskowany i odrzucony (16, 22). Ewangelia ukazuje w ten sposób ograniczoność potęgi zła. Zdemaskowane moce zła doznają porażki w obliczu Syna Bożego oraz w obliczu członków Kościoła pełniących wolę Ojca.

*Dzieje interpretacji.* W starożytności spore trudności sprawiał fakt, że Jezus w ogóle był kuszony. Opowiadanie objaśniano zatem odwołując się do dwóch natur w Jezusie. Pokusy i głód odnosiły się do Jezusa jako człowieka, fakt natomiast czterdziestodniowego postu wskazuje na Jezusa jako Syna Bożego (np. Orygenes, *Hom. Luc.* 29). Jezus zwycięża szatana jako Bóg (Cyryl Aleksandryjski, *Comm. Luc.* 4). Dla chrystologii o tendencjach monofizyckich trudno było wyjaśnić fakt kuszenia Jezusa. Odpowiedź szła w tym kierunku, że poprzez pokusy diabeł zamierzał dowiedzieć się, czy Jezus jest rzeczywiście Synem Bożym i Mesjaszem. Ludzka natura stała się zasłoną, która dezorientowała szatana (Grzegorz z Nyssy, *Or. catech. mag.* 26, 1).

Chrystologia antiocheńska, trafnie odczytując intencje Mateusza, podkreślała posłuszeństwo Jezusa. Dość rozpowszechniona była interpretacja pokus Jezusa jako pokus „drugiego Adama” przeciwstawianych pokusom pierwszego Adama. Jezus zwycięża szatana przez własne wyrzeczenie (głód), przez pokorę (narodzin w Świątyni) oraz przez posłuszeństwo Bożym przykazaniom (Ireneusz, *Adv. haer.* 5,



21). Przecistawianie pokus Adama i Chrystusa podkreśla ludzką naturę Chrystusa i prowadzi ku parenezie (Luz, I, 165n).

### Bibliografia

- Flusser D., *Die Versuchung Jesu und ihr jüdischer Hintergrund*, Jud 45 (1989) 110-129; Grelot P., *Les tentations de Jésus*, NRT 117 (1995) 501-516; Hasitschka M., *Die Verwendung der Schrift in Mt 4, 1-11*, w. *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), red. C.M. Tuckett, Leuven 1997, 487-490; Kähler C., *Satanischer Schriftgebrauch. Zur Hermeneutik von Mt 4, 1-11/Lk 4, 1-13*, ThLZ 119 (1994) 857-868; Kowalczyk A., *Krytyka fałszywych pojęć mesjańskich w opisie kuszenia Jezusa (Mt 4, 1-11)*, MDG 1-3 (1982) 63-66; Kürzinger J., *Das Wort, das ergeht durch Gottes Mund. Zum Verständnis der ersten Versuchung Jesu (Mt 4, 4)*, w. *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*, Fs. A. Brems, Regensburg 1981, 157-164; Söding Th., *Das Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4, 1-11)* (BZNW 86), w. *Jesus als die Mitte der Schrift*, red. Ch. Landmesser i in., Berlin 1997, 711-750; Taylor N.H., *The Temptation of Jesus on the Mountain. A Palestinian Christian Polemic Against Agrippa I*, JSNT 83 (2001) 27-49; Wilkens W., *Die Versuchungen Jesu nach Matthäus*, NTS 28 (1982) 479-489.

### 2.1.5. Jezus w Galilei pogan (4, 12-17)

<sup>12</sup> Kiedy usłyszał, że Jan został uwięziony,  
usunął się do Galilei.

<sup>13</sup> Opuścił Nazaret<sup>a</sup>, przybył i zamieszkał w Kafarnaum nad jeziorem,  
na pograniczu Zabulona i Neftalego,

<sup>14</sup> aby wypełniło się słowo wypowiedziane przez proroka Izajasza:

<sup>15</sup> Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego,  
Droga morska, Zajordanie, Galilea pogan!

<sup>16</sup> Lud, który siedział w ciemności ujrzał światłość wielką  
i mieszkańcom cienistej krainy śmierci weszło światło.

<sup>17</sup> Odtąd zaczął Jezus głosić i mówić:

„Nawracajcie się, albowiem <sup>b</sup> bliskie jest królestwo niebieskie”.

<sup>a</sup>) Nazwa rodzinnej miejscowości Jezusa występuje w czterech formach. Dwie z nich: *Nazaret* i *Nazarath* stanowią w późniejszych tylko rękopisach formy oboczne dla najczęściej występującej nazwy *Nazareth* (m.in.  $\kappa'$  oraz liczne starożytne przekłady łacińskie i koptyjskie). Najstarszą wydaje się lekcja *Nazara* ( $\kappa'$ , B<sup>1</sup>), chyba że będzie się uważało, że jest ona zaczerpnięta z Łk 4, 16 (jedyne miejsce występowania u Łk).

<sup>b</sup>) Lekcje *metanoete* oraz *gor* są nieobecne w przekładzie syryjskim i w niektórych rękopisach Vetus Latina. Nie występuje także w cytatach starożytnych ojców. Powstaje zatem podejrzenie, że słowa zostały wprowadzone dla upodobnienia z 3, 2. Ponieważ jednak świadectwa stwierdzające obecność tych słów są liczne i różnorodne, przyjmuje się powszechnie lekcje dłuższą.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Krotki fragment wprowadzający działalność Jezusa obejmuje zwięzłą informację chronologiczną (w. 12a) oraz nieco bardziej rozwiniętą informację geograficzną (ww. 12b-13). Zawarta w informacji chronologicznej

wzmianka o Janie Chrzcicielu wiąże niniejszą perykopę z poprzednią. Informacja geograficzna natomiast, to znaczy nagromadzone tam geograficzne nazwy przypominają rozdział 2. Informacja ta jest objaśniona teologicznie poprzez cytaty biblijny (ww. 15-16) wprowadzony formułą wypełnienia (w. 14). Do tej zwartej pod względem tematycznym oraz literackim jednostki dochodzi osobna wypowiedź dotycząca działalności Jezusa (w. 17). Werset ten uważany jest niekiedy za początek nowej perykopy i początek nowej części Ewangelii. Uzasadnieniem jest fakt, iż wyrażenie: *apo tote êrksato ho Iêsous...* pojawia się w jeszcze w 16, 21, a zatem cały fragment 1, 1 - 4, 16 byłby sekcją wprowadzającą. Tego rodzaju podział nie wyjaśnia jednak występowania pięciokrotnie powtarzającej się formuły po zakończeniu wielkich mów (7, 28-29; 11, 1; 13, 53; 19, 1-2; 26, 1-2). Poza tym 4, 17 i 16, 21 stanowi niewątpliwie punkt zwrotny w życiu Jezusa, ale nie w tekście Ewangelii. Inną racją przemawiającą przeciw takiemu podziałowi Ewangelii jest to, że jedność tematyczna Mt 1 - 2 jest zupełnie oczywista, podobnie jak Mt 5 - 7. Nadto wyrażenie: *apo tote êrksato ho Iêsous* występuje nie tylko w 16, 21, ale także w 26, 16 i częściowo w 11, 7, 20. Ostatecznie więc w. 17 traktujemy w łączności z omawianą perykopą, którą w takim wypadku możemy podzielić następująco:

- 1) Przybycie Jezusa do Galilei (w. 12)
- 2) Wypełnienie proroctwa (ww. 13-16)
- 3) Początek działalności (w. 17).

**Tradycja i redakcja.** Omawiana perykopa jest w pewnym stopniu rozwinięciem Markowego summarium w Mk 1, 14-15. Tak więc Mk 1, 14 znajduje swój odpowiednik w Mt 4, 12, natomiast Mk 1, 15 w Mt 4, 17. Pomiedzy wymienionymi wersetami u Mateusza znajduje się werset 13 mówiący o zamieszkaniu Jezusa w Kafarnaum oraz kolejny werset (w. 14) wprowadzający słowa proroka, objaśniające i komentujące taką decyzję Jezusa (ww. 15-16). Werset 13 mówiący o zamieszkaniu Jezusa w Kafarnaum posiada uzasadnienie w tradycji. Przekonanie o pobycie Jezusa w Kafarnaum znajdujemy we wszystkich Ewangeliach. Marek i Łukasz mówią o przyjsciu Jezusa do Kafarnaum w związku z nauczaniem w tamtejszej synagodze (Mk 1, 21; Łk 4, 31). Także Mateusz sugeruje to kilkakrotnie. Tak np. zgodnie z 17, 24n podatek świątynny Jezus zobowiązany jest płacić w Kafarnaum (zob. także 9, 10, 28). Charakterystyczna nazwa „Nazara” może wskazywać pochodzenie z Q, którego ślady pojawiają się w Łk 4, 16 (A. Paciorek, *Q - Ewangelia*, 257). Wynika stąd, że w w. 13 ewangelista wykorzystuje starożytną tradycję o pobycie Jezusa w Kafarnaum (por. Mk 2, 1; 9, 33; J 2, 12), łącząc ją z słowami z Iz 8, 23n (Zabulon, Neftali, nad jeziorem). Wersety 15-16, będące cytatem z proroka Izajasza, stanowią - wg rozumienia ewangelisty - uzasadnienie dla przybycia Jezusa do Kafarnaum. Niektórzy wyrażają opinię, że cytaty należy do wczesnochrześcijańskiego zbioru świadectw (Strecker, *Weg*, 63-66). Przemawiałby za tym fakt, że Iz 6, 1 - 9, 7 stanowiło główne źródło wczesnochrześcijańskich świadectw. Z punktu widzenia

stylistycznego cytatu wykazuje widoczne cechy redakcyjne. Gdy idzie o w. 17, to istota orędzia Jezusa została tam wyrażona w podobnych słowach jak orędzie Jana Chrzciciela (3, 2) oraz uczniów (10, 7).

**Gatunek.** Perykopa, jakkolwiek bardzo zwięzła, nie jest zwykłym summariem. Okoliczności chronologiczne i geograficzne początków działalności Jezusa posłużyły za podstawę relektury biblijnej. Metoda takiej relektury (midrasz) została zastosowana – jak widzieliśmy – już wcześniej w dwóch początkowych rozdziałach Ewangelii. Polega ona na tym, że jakieś wydarzenie z życia Jezusa odczytuje się w świetle wypowiedzi ST. W omawianej perykopie takim wydarzeniem jest przybycie Jezusa do Galilei, a następnie do Kafarnaum. W relacjonowanym działaniu Jezusa Mateusz upatruje wypełnienie się proroctwa Izajasza (w szczególności Iz 9, 6-8). Światłem wspominanym w cytowanym tekście Izajasza jest królestwo objawiające się przez Jezusa i w Jezusie.

**Historyczność.** Nie ulega wątpliwości, że Galilea była głównym miejscem działalności Jezusa. Wzmianka o tym, że zamieszkał w Kafarnaum (w. 13) zdaje się sugerować, że tam właśnie Jezus zatrzymywał się na dłużej. Tradycja nie mówi nic na temat osobnego mieszkania lub domu Jezusa w Kafarnaum. Wymienia jedynie dom Szymona Piotra, w którym Jezus uzdrowił teściową Piotra (8, 14n/Mk 1, 29). Jest więc możliwe, że Jezus zachodząc do Kafarnaum, zatrzymywał się zazwyczaj w domu Piotra.

## II. Egzegeza

12. Ewangelista podaje, że Jezus rozpoczął działalność publiczną w Galilei po uwięzieniu Jana (podobnie Mk 1, 14). Obydwie te postaci w Bożym planie zbawienia są ze sobą ściśle związane. To, co stało się z poprzednikiem, jest zapowiedzią dla Jezusa. Śmierć Jana była zapowiedzią śmierci Jezusa (14, 13). Mówiąc o uwięzieniu Jana, ewangelista posługuje się wyrażeniem: *paredothē* (został wydany). Termin ten pojawia się w odniesieniu do Jezusa w kontekście Jego Męki (Mt 10, 4; 17, 22; 2, 18-19; 26, 2, 15). Bardzo możliwe, że ewangelista Mateusz podkreślał w ten sposób to, co łączyło w planach Bożych obydwu te posłannictwa, tzn. posłannictwo Jezusa i Jana. Łączyło zaś cierpienie oraz ofiara z życia. Według Mateusza Jezus rozpoczyna swoją działalność wtedy, kiedy Jan odchodzi. Działalność Jana i Jezusa pod względem chronologicznym pozostaje zatem w relacji czasowego następstwa. Inaczej jest w czwartej Ewangelii, gdzie czytamy, że Jezus i Jan przez pewien czas działają równocześnie (por. J 3, 22nn). Jan jawi się w Ewangelii Mateusza jako poprzednik w znaczeniu dosłownym. Jego uwięzienie nie pozostaje bez związku z dalszymi losami Jezusa. Jezus, który przyszedł z Nazaretu (2, 23) z Galilei (3, 13) nad Jordan, po uwięzieniu Jana usuwa się do Galilei, do Nazaretu. Powrót do Galilei nie był jednak podyktowany

pragnieniem powrotu do domu albo chęcią ucieczki przed grożącym niebezpieczeństwem ze strony Heroda Antypasa (Wiefel, 67; Luz, I, 186). Herod zresztą sprawował władzę również w Galilei. Jezus udaje się do Galilei tylko dlatego, że zgodnie z Bożym planem tam właśnie powinien działać. Galilea stanie się ośrodkiem działalności Jezusa, co wyrazi się w nadanym Mu imieniu „Galilejczyk” (26, 69). Jest jednak możliwe, że przy użyciu czasownika: *anechōresen*, który zastępuje Markowe: *ēthen*, ewangelista Mateusz ilustruje późniejszy nakaz uchodzenia z miejsc prześladowania (10, 23 por. 2, 22), a opowiadając o cierpieniu Jana, zapowiada cierpienia Jezusa i jego uczniów.

13. Ewangelista nie podaje powodu opuszczenia Nazaretu. Natomiast Łukasz przed wzmianką o Kafarnaum opowiada o odrzuceniu Jezusa przez mieszkańców Nazaretu (Łk 4, 16-30). Mateusz wspomina o tym wydarzeniu nieco później (13, 53-58). Przybycie Jezusa do Kafarnaum jest początkiem Jego publicznej działalności. Stało się ono ośrodkiem działalności Jezusa jako nauczyciela i cudotwórcy. Dla Mateusza i tradycji, którą reprezentuje Kafarnaum było miastem Jezusa (9, 1). Nazwa miasta nie pojawia się w Starym Testamencie. W NT występuje tylko w Ewangeliach. Jego ludność w czasach Jezusa mogła wynosić ok. 12 tysięcy. Położone na północno-zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego, ok. 4 km od ujścia Jordanu, utrzymywało się z rybołówstwa, rolnictwa i handlu. Droga łącząca Damaszek z Ptolemaidą, przy której znajdowało się miasto, sprzyjała rozwojowi handlu. Jako miasto nadgraniczne, pomiędzy ziemią Filipa i Heroda Antypasa, posiadało stację celną (9, 9) i garnizon rzymski (8, 5-13). Mateusz przedstawia je jako miasto na pograniczu Zabulona i Neftalego. Ścisłe biorąc, znajdowało się ono na terenie Neftalego. Informacja ma znaczenie teologiczne. Ewangelista pragnie zaznaczyć, że ośrodkiem działalności Jezusa była ziemia, z którą, jak to wynika z przytaczanego poniżej tekstu Iz 8, 23 – 9, 1 (9, 1-2), związane były starotestamentalne obietnice zbawienia. Ewangelista uważa, że Jezus opuścił swą rodzinną miejscowość, aby przynieść światło zbawienia ludziom zamieszkującym także inne tereny. Poza tym działalność Jezusa w Galilei miała lepsze możliwości z uwagi na oddalenie od ośrodka faryzeuszy. Nie bez znaczenia był zapewne fakt, że była to ojczyzna niektórych spośród uczniów Jezusowych. Kafarnaum było miastem Piotra i Andrzeja (Mk 1, 29). U Mateusza dom Piotra wzmiankowany jest czterokrotnie (4, 13; 8, 5; 11, 23; 17, 24).

14. Werset ten wprowadza tzw. cytat refleksyjny, piąty spośród dziesięciu (por. wcześniejsze w Ewangeliі Dzieciństwa: 1, 22; 2, 15. 17. 23). Zgodność wydarzeń w życiu Jezusa ze słowem proroka – zdaniem ewangelisty – nie jest przypadkowa, ale przewidziana przez Boga. Mateusz w typowy dla siebie sposób wiąże osobę proroka Izajasza z zbawczym orędziem do pogan. W tradycji judaistycznej Galilea nie doznawała zaszczytu wydawania proroków. Świadectwem takiego nastawienia



jest wypowiedź Żydów z Ewangelii Jana: „Żaden prorok nie powstał z Galilei” (J 7, 52; por. J 1, 46; 7, 41-42). Mateusz przeciwstawia się takiemu spojrzeniu, przywołując słowa Izajasza. Słowa te, które w judaizmie nie były nigdy interpretowane mesjańsko, prawdopodobnie jeszcze przed Mateuszem były w takim znaczeniu rozumiane przez chrześcijan.

15. Następuje teraz zapowiedziany cytat z Iz 8, 23 - 9, 1 (W. Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 67-70). Jego zadaniem jest dostarczenie skrypturystycznego uzasadnienia dla galilejskiej działalności Jezusa (podobną funkcję posiadają cztery teksty starotestamentalne w Mt 2, z których każdy nawiązuje do konkretnej nazwy geograficznej).

Cytat nie pokrywa się z LXX ani z TM (K. Stendahl, *School*, 104-110). Mamy tu do czynienia najprawdopodobniej z niezależnym przekładem z tekstu hebrajskiego z wpływami LXX. Wypowiedź proroka odnosi się do sytuacji pokoleń izraelskich opanowanych przez króla asyryjskiego Tiglat Pilesera (por. 2 Krl 15, 29). Prorok zapowiada im wybawienie przyniesione przez potomka Dawida (9, 6-7). W Ewangelii Mateusza przytoczone wersety z Iz 8, 23n uległy znacznym skrótom. Pozostały jedynie nazwy: Zabulon, Neftali, Droga Morska oraz ich ogólna nazwa Zajordanie. Wszystko razem obejmuje nazwa: *Galilea pogan*. Ziemia Zabulona wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego (Rdz 49, 13; Pwt 33, 8n) mogła obejmować także Nazaret. Do terenów Neftalego (por. Joz 19, 32-39) należało Kafarnaum. *Droga Morska* (*hodos thalassēs*) w tekście Izajaszowym oznaczała obszar przylegający do Morza Śródziemnego. Ewangelista przez to określenie rozumie zachodni brzeg Jeziora Galilejskiego.

Wyrażenie „Galilea pogan” (*Galilaia tôn ethnōn*), obejmujące wszystkie wymienione miejscowości, stanowi klucz oraz powód, dla którego ewangelista przytoczył słowa proroka (Davies - Allison, I, 383). W wypowiedzi proroka wyrażenie „Galilea pogan” miało sens pejoratywny. Według Sdz 18, 7 i 28 znaczna część mieszkańców obszaru Zabulona i Neftalego to Kananiejczycy oraz Sydończycy. Z 2 Krl 15, 29 i 17, 24-27 dowiadujemy się o licznych cudzoziemcach sprowadzonych na te tereny. Zdobytcze króla asyryjskiego spowodowały znaczne wymieszanie się ludności izraelskiej oraz ludności pogańskiej. W konsekwencji powstała prowincja o charakterze pogańskim (*g'łil haggójim*). Od słowa *g'łil* (*dystrykt, prowincja*) pojawiła się nazwa Galilea, stosowana odąd powszechnie. Wyrażenie *g'łil haggójim* z Iz 9, 1-2 odzwierciedla przekonanie o mieszaney ludności Północy. Także w późniejszych czasach mieszkali tam Egipcjanie, Fenicjanie, Grecy (Józef Flawiusz, *Vita* 67). Jednakże element judaistyczny nigdy nie został wykorzeniony, tym bardziej że później (Arystobul I, Jan Hirkan) miała miejsce rejudaicacja Galilei. Tak więc „Galilea pogan” u Mateusza nie oznacza, że Galilea była zamieszkała głównie przez pogan albo że Jezus działał przeważnie pośród pogańskich jej mieszkańców. Wyrażenie „Galilea pogan” ma u ewangelisty znaczenie

teologiczne. Jakkolwiek Jezus działał wśród owiec, które poginęły z domu Izraela, to jednak głoszone przezeń królestwo ogarnie także i pogan. W 1, 1 zaznaczono, że Jezus jest synem Abrahama. W Jego genealogii pojawiają się poganie, pogańscy Mędrcy oddają hołd Jezusowi. Jan Chrzciciel wskazuje na moc Boga, która jest zdolna z kamieni wzbudzić synów Abrahamowi. Teraz już Jezus sam udaje się do Galilei pogan, aby głosić królestwo niebieskie (w. 17).

Wzmianka o „Galilei pogan” ma jeszcze dodatkowe znaczenie. Przytaczając słowa Izajasza 4, 15-16, ewangelista objaśnia i uzasadnia galilejską działalność Jezusa w obliczu zarzutów, jakoby Galilea nie mogła być ziemią wydającą Mesjasza ani godną Mesjasza. W tradycji judaistycznej Galilea nie była ziemią obietnic. Nadzieje Izraela kierowały się ku Świętemu Miastu i Syjonowi. Także we wspólnocie Qumran ośrodkiem eschatologicznych oczekiwań była pustynia w pobliżu Morza Martwego. W wypowiedzi proroka ewangelista odnajduje wskazanie, że wraz z wystąpieniem Jezusa Galilea stała się paradoksalnie ziemią wypełnionych obietnic. Zresztą w zapowiedzi proroka pobrzmiewa nie tylko temat politycznego wyzwolenia, ale także wyzwolenie od „ciemności i mroku”, wynikających z całkowitej infiltracji tych pokoleń przez ludy pogańskie. Wybawienie, które zapowiadał prorok Izajasz przyłączonym do Asyrii w r. 734 pokoleniom, Mateusz upatruje w działalności Jezusa.

16. Ludzie tam mieszkający zostali przedstawieni jako pozostający w ciemnościach i w mroku śmierci. Ciemność jako symbol moralnego i duchowego upadku pojawia się w licznych pismach NT (Łk 1, 79; J 1, 5; 3, 19; 8, 12; Rz 2, 19; 13, 12; Ef 5, 8. 11; Kol 1, 13 i in.). Pośród tych ludzi wypełnia się zapowiedź proroka (A. Alt. *Befreiungsnacht*, 212). Mesjasz jest Tym, który przynosi światło i usuwa ciemności (StrBill I, 161n). Światłość jest symbolem zbawczej obecności Boga. Kontrastuje z mrokiem śmierci. Jezus jest światłem, tzn. zbawieniem dla narodów. Metafora światła i ciemności wyrażająca rzeczywistość zbawienia oraz jego braku pojawi się jeszcze wiele razy w Ewangelii. Początek wystąpienia Jezusa unaocznia znaczenie Jezusa dla Galilei i całego świata.

17. Werset skonstruowany jest w oparciu o Mk 1, 14c-15. Ewangelista opuszcza jednak wzmiankę o „Ewangelii Bożej”, pomija także wyrażenie „czas się wypełnił” oraz „wierście w Ewangelię”. Czyni tak dlatego, że pragnie przedstawić Jana i Jezusa jako heroldów jednego i tego samego królestwa. Stąd podobieństwo między 3, 2 (istota orędzia Janowego) a 4, 17 (istota orędzia Jezusa). Ponieważ jednak nie można było włożyć w usta Jana (3, 2) słowa z Mk 1, 14-15, dlatego Mateusz skrócił je tutaj, dostosowując do 3, 2. W ten sposób Jan przedstawiony jest jako rzeczywisty poprzednik Jezusa, głoszący nie co innego, ale to, co potem powtórzy z mocą Jezus (K. Romaniuk, *Repentez-vous*, 259-269). Obydwaj domagali się od swoich słuchaczy nawrócenia, które pojmowali jako radykalną przemianę

umysłu i serca, jako swoistego rodzaju „ponownego narodzenia”. W głoszeniu królestwa Jezus nie zastępuje ani nie usuwa głoszenia Jana, ale wszelkie głoszenie królestwa, czy to przez Jana, czy przez uczniów Jezusa (10, 7), otrzymuje swą moc i znaczenie z głoszenia Jezusa. Od tej chwili głoszenie królestwa nie może ustać. Ono jest treścią nauczania Jezusa. Przedłuża się następnie w nauczaniu uczniów, którzy otrzymują zadanie niesienia Ewangelii o królestwie na cały świat (24, 14; 26, 13).

Formuła: „Odtąd Jezus zaczął...” (*apo tote ērksato ho lēsous...*) występująca także w 16, 21 oznacza punkt zwrotny w życiu Jezusa. Jezus staje się głosicielem królestwa. Królestwo Boże w głoszeniu Jezusa oznacza eschatologiczną działalność Boga jako Władcy, oznacza zbawienie Boże przez Jezusa Chrystusa. To królestwo jest – zgodnie z licznymi wypowiedziami Ewangelii – obecne już teraz. Szatan jest pokonany (Łk 10, 18) i związany (Mk 3, 27). Pośrodku Izraela stanął ktoś większy niż Salomon albo Jonasz (Mt 12, 41-42 = Łk 11, 31-32). Synowie Abrahama mogą widzieć to, na co czekali od dawna sprawiedliwi (Mt 13, 16-17 = Łk 10, 23-24). Z drugiej strony, królestwo to jest jeszcze niepełne, a jego doskonałe urzeczywistnienie dokona się przy końcu czasów i będzie przywróceniem stanu, w którym Boga wola zostanie doskonale zrealizowana (Mt 6, 10a = Łk 11, 2a; Mt 8, 11 = Łk 13, 28-29; Mk 14, 25). Królestwo jest więc rzeczywistością rozwijającą się w czasie. Kiedy zatem Jezus mówi, że królestwo Boże przyszło albo że przychodzi, oznacza to, że ostateczny akt się już rozpoczął, ale nie osiągnął jeszcze kulminacji. Rzeczy ostatnie nadeszły i jeszcze przyjdą. W słownictwie Mateusza nazywa się to królestwem Boga lub królestwem niebios.

### III. Aspekt kerymatyczny

**Kafarnaum w życiu Jezusa.** Poprzednik zakończył zadanie przygotowywania drogi (3, 3). Uwięzienie Jana stało się sygnałem do rozpoczęcia misji Jezusa. Odejście Jezusa do Galilei, a następnie Kafarnaum, miało kilka powodów. Pierwszy z nich zaliczyć można byłoby do strategii działania misyjnego. Jakkolwiek Jezus wrastał w mało znaną miejscowość (2, 23), to jednak nadszedł czas znalezienia bardziej odpowiedniej bazy dla rozpoczynającej się działalności. Kafarnaum było miastem o większej liczbie mieszkańców, miastem bardziej znanym, leżącym nad jeziorem, obok znanej drogi w kierunku morza Śródziemnego, skąd informacje rozchodziły się szybko. Takie uwarunkowania miejscowości mogły służyć publicznej działalności Jezusa.

Drugą racją obrania Kafarnaum jako ośrodka działania Jezusa była odległość od wrogiego ośrodka faryzeuszów. Źródła współczesne Jezusowi mówią o wierności Prawu wśród mieszkańców Galilei (*Pes.* 4, 5). Pomimo tej lojalności wobec Świątyni i kapłaństwa Galilejczycy tamtego czasu nie czuli się skrupowani

wplywem kręgów faryzejskich z Judei. Faryzeizm koncentrował się bardziej w okolicach Jerozolimy niż na terenie Galilei. Ich późniejsi kontynuatorzy osiedlili się – jak wiadomo – w Jamnii, zatem w Judei, nie zaś w Galilei. Ponieważ z powodu galilejskiego pochodzenia i galilejskich korzeni stawiano chrześcijaństwu zarzuty, Mateusz przytacza argument skrypturystyczny na korzyść Galilei. Podkreślanie roli Galilei w Ewangeliach może też dowodzić siły chrześcijaństwa w pierwszych latach jego tam istnienia.

Trzecia racja galilejskich korzeni działalności Jezusa był tekst Izajasza. Jezus działał w posłuszeństwie wobec Pisma (4, 14-15). Otóż Iz 9, 1-2 wyraźnie mówi, że Mesjasz, potomek Dawida (Iz 9, 6-7) będzie działał w „Galilei pogan”. Nie oznacza to, że Jezus kierował swe nauczanie i działalność do pogan. W Galilei żyło więcej mieszkańców żydowskiego pochodzenia niż pogańskiego. Tym niemniej w słowach Izajasza Mateusz dopatruje się wskazówki na temat późniejszej misji wśród tamtejszych pogan.

*Początek.* Doprowadziwszy Jezusa do Kafarnaum, ewangelista zakończył przedstawianie „początków” Jezusa. W Ewangelii Dzieciństwa ukazał Jezusa jako syna Dawida i potomka Abrahama, obiecanego Mesjasza i Syna Bożego. W spotkaniu z Janem Chrzcicielem odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus, otrzymała nowe oświecenie. Stało się to szczególnie w chwili chrztu Jezusa. Pojawienie się kusiciela odsłania zagrożenie, jakie pojawiają się na drodze Mesjasza-Zbawiciela. Przypomnienie słów Izajasza ukazuje znaczenie Kafarnaum dla ziemskiego życia Jezusa, który jest światłem dla Galilei i świata. O tym, w jaki sposób wypełni obietnicę bycia światłem dla Galilei, Mateusz opowie w następnych rozdziałach Ewangelii.

*Dzieje interpretacji.* Od czasów Euzebiusza utrwaliła się interpretacja, według której Jezus kieruje się zarówno do siedzącego w ciemnościach narodu żydowskiego, jak i do pozostających w mrokach śmierci pogan (*Onom.* = GCS II, 72). Niekiedy odejście Jezusa w kierunku Galilei interpretowane było alegorycznie. Ponieważ Jezus odchodzi z Judei w kierunku pogan, oznacza to, że „wielkim światłem” nie jest już Prawo, ale Chrystus i Jego Ewangelia (np. Orygenes, *Fr. Matt.* 70). Warto także zauważyć parenetyczną interpretację faktu odejścia: „Jeśli Pan oddalił się stamtąd, to nie z powodu obawy śmierci, ale z dwóch racji. Po pierwsze, aby móc przyjąć Mękę w odpowiednim czasie. Po wtóre zaś, aby dać nam przykład ucieczki przed doświadczeniem i pokutą, nie jakoby On sam lękał się doświadczenia pokuty, ale że my niekiedy nie potrafilibyśmy inaczej oprzeć się pokucie” (*Op. imperf.* 6). Hieronim objaśnia czas niewoli asyryjskiej i czas wystąpienia Jezusa typologicznie, stwierdzając, że ponieważ pokolenia Neftalego i Zabulona najwcześniej doznały niewoli i wygnania z ziemi, najwcześniej także zostały uwolnione od błędów i zła przez Jezusa (Luz, I, 171n).



### Bibliografia

- Maarten J.J., *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 8, 23-91 in Matthew 4, 15-16*, RB 105/8 (1998) 526-545;  
 Romaniuk K., *Repentez-vous, car le royaume des cieux est tout proche. Mt IV, 17 par.*, NTS 12 (1966) 259-269; Slingerland  
 H.D., *The Transjordanian Origin of St. Matthew's Gospel*, JSNT 3 (1979) 18-28.

#### 2.1.6. Powołanie pierwszych uczniów (4, 18-22)

<sup>18</sup> *Przechodząc obok Jeziora Galilejskiego,  
 ujrzał dwóch braci,  
 Szymona zwanego Piotrem  
 i brata jego Andrzeja,  
 zarzucających sieć w jezioro;  
 byli bowiem rybakami.*

<sup>19</sup> *Rzecz im:  
 „Pójdźcie za Mną,  
 a uczynię was rybakami ludzi”.*

<sup>20</sup> *Oni zaś natychmiast zostawiwszy sieci, poszli za Nim.*  
<sup>21</sup> *A odszedłszy stamtąd,  
 zobaczył innych dwóch braci,  
 Jakuba syna Zebedeusza i Jana, brata jego,  
 jak z ojcem swym Zebedeuszem naprawiali w łodzi swe sieci.  
 I powołał ich.*

<sup>22</sup> *A oni natychmiast zostawiwszy łódź i ojca, poszli za Nim.*

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa przedstawia pierwszy czyn Jezusa – powołanie uczniów (4, 18-22). Mateusz idzie za Markiem, który bezpośrednio po *summarium* dotyczącym głoszenia Jezusa (1, 15) przechodzi do opowiadania o powołaniu (Mk 1, 16-20). Po włączeniu opowiadania o powołaniu, Mateusz wprowadza *summarium* 4, 23-25, a następnie Kazanie na Górze. Opis powołania był niezbędny przed Kazaniem na Górze, ponieważ w Kazaniu Jezus zwraca się do uczniów i do tłumu. Uczniowie powinni już zatem być w otoczeniu Jezusa (por. 5, 1). Perykopa o powołaniu pierwszych uczniów składa się z dwóch paralelnych opowiadań (4, 18-20 i 4, 21-22). Struktura obydwóch jest taka sama: Jezus przychodzi (ww. 18, 21); zastaje swoich przyszłych uczniów przy pracy (ww. 18, 21); powołuje ich do pójścia za Nim (ww. 19, 21); uczniowie zostawiają wszystko i idą za Jezusem (ww. 20, 22). Schematycznie:

- 1) Powołanie Szymona i Andrzeja (ww. 18-20)
  - a) Jezus przychodzi (w. 18a)
  - b) spotyka dwóch braci. Piotra i Andrzeja – rybaków. przy pracy (w. 18c)
  - c) powołuje do pójścia za sobą (w. 19)
  - d) uczniowie odpowiadają natychmiast, idąc za Jezusem (w. 20)
- 2) Powołanie Jakuba i Jana (ww. 21-22)
  - a) Jezus idzie dalej (w. 21a)
  - b) spotyka dwóch braci. Jakuba i Jana, przy pracy (w. 21b)
  - c) powołuje do pójścia za Sobą (w. 21c)
  - d) uczniowie odpowiadają natychmiast, idąc za Jezusem (w. 22)

Jak widać, powyższa struktura nawiązuje do starotestamentalnego opowiadania o powołaniu Elizeusza (1 Krl 19, 19-21): 1) Eliaz przechodzi (w. 19); 2) spotyka orzącego Elizeusza (w. 19); 3) Eliaz zarzuca płaszcz na Elizeusza na znak powołania prorockiego (w. 19); 4) Elizeusz odpowiada pozytywnie na wezwanie Eliasza, ale prosi, by mógł pożegnać się z rodzicami, a następnie składa ofiarę z wołów (ww. 20-21); 5) Elizeusz idzie za Elaszem (w. 21). Podobieństwo z 1 Krl 19, 19-21 jest więc niezaprzeczalne (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 14, 3). Istnieje także wyraźna różnica. Elizeusz żegna się z rodzicami oraz składa ofiarę. W omawianej perykopie powołania paralelna czynność nie występuje. Powołani *natychmiast* idą za Jezusem. Odpowiada to raczej Mt 8, 21-22 (Łk 9, 59), gdzie na prośbę: *Pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca*, Jezus odpowiada: *Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych*. Wolno zatem sądzić, że kiedy wczesna tradycja formowała opowiadanie o powołaniu na podobieństwo powołania Elizeusza, model został nieco zmodyfikowany pod wpływem radykalnej wypowiedzi Jezusa: od uczniów Jezusa wymaga się czegoś więcej niż od Elizeusza.

**Tradycja i redakcja.** Opowiadanie o powołaniu uczniów Mateusz zaczerpnął z Marka (Mk 1, 16-20). Struktura opowiadania u obydwóch ewangelistów jest skoncentrowana na słowach powołującego Jezusa. Zmiany redakcyjne Mateusza w całym opowiadaniu są nieznaczne. W ww. 18 i 21 Mateusz dodaje słowa: *dwa bracia* (*dyo adelphous*), przedstawia przysłówkę *natychmiast* (*euthys*), sytuując go przed „zostawili”, zamiast Markowego przed „powołał”. Mateusz skraca także zakończenie, pomijając informacje o pozostawieniu Zebedeusza wraz z sługami w łodzi.

**Historyczność.** Pomimo strukturalnej zależności od 1 Krl 19, 19-21, opowiadanie o powołaniu uczniów 4, 18-22 (= Mk 1, 16-20) odzwierciedla historyczne wydarzenie. Za takim stwierdzeniem przemawia kilka racji. Po pierwsze, Jan i synoptycy zgodnie twierdzą, że Piotr i Andrzej byli uczniami Jezusa w czasie Jego działalności w Galilei. Po wtóre, sądząc z Mt 8, 19-22 = Łk 9, 57-62, Jezus zdobywał uczniów w odmienny sposób, niż czynili to rabini. Tych ostatnich wybierali uczniowie (*Abot* 1, 6). Jezus natomiast, podobnie jak Eliaz, sam wybierał uczniów. I to właśnie spotykamy w 4, 19-22 (= Mk 1, 16-20). Po trzecie, słowa z 4, 19 zawierają nie

tylko wezwanie do pójścia za Jezusem (*Pójdźcie za Mną*), ale zapowiadają posłanie (*uczynię was rybakami ludzi*). Wiadomo zaś, że Jezus powołując uczniów, miał na uwadze ich późniejsze posłanie z głoszonym przez siebie orędziem (por. 10, 1nn). Po czwarte, struktura logionu powołania (Mk 1, 19) jest wyraźnie semicka i łatwo daje się przełożyć na hebrajski lub aramejski. Samo w sobie nie stanowi to jeszcze pełnego argumentu, ale wraz z innymi oznakami nabiera niewątpliwie znaczenia. Słowa powołania (*Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi*) trudno byłoby uznać za niezależny logion. Powstaje jeszcze pytanie o możliwość zharmonizowania J 1, 35-42 z Mk 1, 16-20. Jest możliwe, że powołanie uczniów nad Jeziorem Galilejskim miało miejsce po uprzednim spotkaniu Jezusa nad Jordanem. Janowemu opowiadaniu o powołaniu uczniów nad Jordanem trudno odmówić historyczności. Dawniejsi komentatorzy wyraźnie stwierdzali, że Jezus wezwał nad brzegiem jeziora tych, których wcześniej spotkał i których już wcześniej poznał.

**Gatunek.** Opowiadanie o powołaniu w swoich głównych zarysach stanowi raczej osobny gatunek literacki (por. 9, 9). Wszystkie opisy powołania wykazują te same stereotypowe elementy. Są nimi: powołujący, powołani przedstawieni są przy wykonywaniu swej pracy zawodowej, która może stanowić przeszkodę w pozytywnej odpowiedzi na wezwanie, zdecydowane pójście za wezwaniem. Gatunek wzoruje się najprawdopodobniej na odpowiednich tekstach ST, w szczególności 1 Krl 19, 19-21.

## II. Egzegeza

**18.** Miejscem opisywanego wydarzenia jest wybrzeże Jeziora Galilejskiego. Ewangelista nazywa je morzem, podobnie jak Mk 1, 16. Również w ST było nazywane Morzem Kinneret (Lb 34, 11; Joz 13, 27). Wskazówka chronologiczna nie jest podana. Odpowiadając na pytanie o bliższą lokalizację wydarzenia, należałoby wskazać najprawdopodobniej poblize Kafarnaum (4, 13). Spotkanie z rybakami sprawa wrażenia przypadkowego. Ewangelista zauważa, że to Jezus zobaczył Szymona i Andrzeja, nie zaś Szymon i Andrzej zobaczyli Jezusa. Wskazuje to na inicjatywę Jezusa. To Jezus wybiera uczniów, nie zaś uczniowie Jezusa. Przypomina to powołanie Elizeusza (1 Krl 19, 19-21; por. J 15, 16: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem...”). Pierwszym powołanym jest Szymon Piotr i Andrzej. Szymon był rybakiem z zawodu, podobnie jak jego brat. Mieszkał w Kafarnaum (Mk 1, 29n). W Ewangelii Mateusza Szymon nazywany jest zawsze *Piotrem* albo *Szymonem Piotrem* (z wyjątkiem 17, 25). Tutaj, podobnie jak u Marka, Piotr wymieniony jest jako pierwszy uczeń, który wraz ze swym bratem odpowiedział na wezwanie Jezusa. Fakt, że nazwany jest Piotrem już w opisie powołania, choć uroczyste nadanie imienia miało miejsce w innych okolicznościach, wskazuje, że imię to (Piotr) rychło stało się imieniem własnym. Grecki kształt imienia (aram.

*kēpa* = skala, kamień) zakłada, że proces ten dokonał się w greckojęzycznej wspólnocie w Syrii. Andrzej, brat Szymona, mieszkał także w Kafarnaum (Mk 1, 29). W Ewangelii Mateusza nie odgrywa on znaczącej roli. Wymieniony jest ponadto jedynie w spisie apostołów (10, 2), podczas gdy u Marka i Jana wymieniany jest kilkakrotnie (Mk 1, 19; 13, 3; J 6, 8; 12, 22). Według J 1, 35-49 Andrzej pochodził z Betsaidy i był przez pewien czas uczniem Jana Chrzciciela. Obydwaj usłyszeli słowa Jezusa pośrodku swoich codziennych i zwyczajnych czynności – jako rybacy zarzucali sieć (*anfiblestron*). Zarzucanie sieci ułatwiane było przez kamienie na krancach, które powodowały szybkie zanurzenie sieci. Podczas wyciągania sieci kamienie zamykały sieć uniemożliwiając rybom ucieczkę (F. Dunkel, *Die Fischerei*, 375-390). Jezus powołuje ludzi zaangażowanych w swe życiowe codzienne sprawy. Ewangelista podkreśla fakt zerwania z dotychczasowymi codziennymi sprawami.

19. Wezwanie do pójścia za Jezusem jest nieoczekiwane i władcze. Wprowadzone zostało czasownikiem w czasie teraźniejszym: *legei* (= *rzecze*, inaczej u Marka), co może oznaczać, że wezwanie trwa nieustannie. Wyrażenie „iść za”, oznacza stać się uczniem Jezusa i dzielić z Nim trudy i niebezpieczeństwa działalności (por. 3, 11; 8, 19, 22; 9, 9; 10, 8; 16, 24; 19, 21). Odbiorcą tego wezwania, poza dwoma wymienionymi braćmi, jest każdy czytelnik/słuchacz Ewangelii. Słowa Jezusa są tutaj nie tyle zaproszeniem, co raczej bezwarunkowym wezwaniem. W ST prorockie powołania były takimi właśnie bezwarunkowymi wezwaniem Boga (1 Krl 11, 31nn; 19, 15-21; 1 Sm 16, 1nn). W NT taki sam autorytet przysługuje Jezusowi. Jezus wzywa do pójścia za Nim z intencją uczynienia powołanych rybakami ludzi. Relacja pomiędzy dwiema częściami wypowiedzi (*Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi*) powołania rozumiana jest w różny sposób z uwagi na różne znaczenie greckiego *kai* (= i). Tak więc relacja ta może być rozumiana albo w sensie oddzielenia dwóch następujących po sobie czynności (uczniowie idą za Jezusem, a On czyni ich rybakami ludzi), albo w sensie konsekwencji (Jeśli pójdziecie za Mną, to w konsekwencji uczynię was rybakami ludzi), albo wreszcie w sensie wyjaśniającym (pójdźcie za Mną, a to będzie dla was oznaczało, że staniecie się rybakami ludzi). Odnosi się wrażenie, że poszczególne znaczenia nie wykluczają się wzajemnie. Wydaje się, że pierwsze jest najbardziej prawdopodobne. Pójście za Jezusem nie zawsze pociąga za sobą stanie się rybakami ludzi. Z drugiej strony jest możliwe, że wyrażenie „rybacy ludzi” nawiązuje do tego, że ci czterej staną się wkrótce wysłannikami – apostołami Chrystusa zobowiązanymi do głoszenia królestwa i uzdrawiania chorych (10, 1-2). Wyrażenie „rybacy ludzi” w NT występuje jedynie w tym miejscu oraz w Mk 1, 16. W literaturze rabinistycznej i hellenistycznej brak jest odpowiednich paralel. Wskazywałoby to na pochodzenie obrazu od Jezusa. Wyrażenie to może mieć negatywny wydźwięk i taki właśnie pojawia się w Jr 16, 16; Prz 6, 26b; Syr 9, 12; *TestDan* 2, 4 i tym podobnych. W szczególności nie można pominąć paraleli u Jr 16, 16.



Czytamy tam: „Oto posyłam po wielu rybaków – wyrocznia Jahwe – by ich wylowili, a następnie wielu myśliwych, by polowali na nich na wszystkich górach i na wszystkich pagórkach i we wszystkich rozpadlinach skalnych”. Podobnie Ez 47, 10; Am 4, 2; Ha 1, 14-17. Powyższe fragmenty odnoszą się do tematu sądu. Można zatem przypuszczać, że metafora „rybacy ludzi” oznacza tych, którzy w obliczu eschatologicznego sądu zostali wezwani jako głosiciele orędzia Jezusa. Niektórzy w obrazie rybaków dopatrują się obrazu pewnej gwałtowności i władczości, z jaką słowo Jezusa, a potem apostołów zgromadzi ludzi do królestwa. Myśl byłaby taka: Będziecie równie umiejętni i skuteczni w zdobywaniu ludzi, jak w zdobywaniu ryb. Zdaniem innych, obraz odwołuje się do skutku działalności rybaków, tj. śmierci ryb. Działalność apostołów przyniesie śmierć ludzi w znaczeniu nawrócenia (por. np. śmierć z Chrystusem, Rz 6) albo w tym sensie, że ich słowo dokona natychmiastowego sądu ludzi spotykających się z nim. Ogólnie biorąc, wyrażenie zapowiada działalność misyjną uczniów.

20. Wezwanie zostało przyjęte bez wahania. Porzucenie sieci oznacza, że obydwa bracia gotowi są przyjąć zadanie rybaków ludzi. W zestawieniu z Markowym źródłem Mateusz dodaje: *natychmiast oraz opuścili sieci*. Kiedy pojawia się autorytatywne wezwanie Jezusa, nie ma czasu na pożegnanie się z własnym ojcem (por. 1 Krl 19, 19-21). Powołany pozostawia wszystko (J.D. Kingsbury, *Akolouthien*, 56-73). Być może Mateusz pragnie zaznaczyć kontrast w stosunku do praktyki rabinackiej. W przeciwieństwie do rabinów, którzy wykonywali zawód (por. Szaweł zajmował się płótnem namiotowym), uczniowie Jezusa cały swój czas mają poświęcać wyznaczonemu im dziełu. Trzeba jednak zaznaczyć, że wyrzeczenie się własności dla celów religijnych pojawiało się nie tylko w świecie grecko-rzymskim, ale i w świecie żydowskim (por. Filon, *Prob.* 76-77; Józef Flawiusz, *Bell.* 2, 122; *Ant.* 18, 20).

W obrazie pójścia za Jezusem zawiera się także objaśnienie istoty nawrócenia. Nawrócenie jest przede wszystkim decyzją pójścia za Jezusem. Musi się to dokonać bez żadnego kompromisu, jak na to wskazuje scena powołania braci. Pełne znaczenie pójścia za Jezusem okazuje się dopiero z biegiem czasu. W powołaniu dwóch braci, którzy razem postanawiają pójść za Jezusem objawia się idea nowego braterstwa (por. 12, 50), a także idea osobnych zadań we wspólnocie Kościoła Mateuszowego. Wezwanie do porzucenia dotychczasowej sytuacji ekonomicznej i rodzinnej mogło być skierowane do niektórych tylko członków pierwotnego Kościoła.

21. Drugie opowiadanie o powołaniu jest niejako refrenem pierwszego (ww. 21n). Niektórzy egzegeci (np. Lohmeyer, 71) sądzą, że jest to niezależna tradycja o powołaniu, która została połączona z poprzednią. Nie wydaje się to słuszne. Najpierw dlatego, że opowiadanie drugie najwyraźniej zależy całkowicie od pierwszego.

Z pewnością fragment Mk 1, 19-20 nie mógł występować osobno. Poza tym 1, 19-20 jest bardzo podobny do 1, 16-18, co wskazywałoby na wspólne pochodzenie.

Kolejni dwaj powołani to Jakub i Jan. Jakub i Jan wymienieni są ponadto w Ewangelii Mateusza w spisie Dwunastu (10, 2), a także w związku z ich matką (20, 20 i 27, 56). Porównanie Mk 16, 1 z Mt 27, 56 zdaje się wskazywać, że Mateusz uważał Salome za żonę Zebedeusza. Znamienne, że synowie Zebedeusza nie są wymieniani po imieniu w czwartej Ewangelii. U Marka Jakub wymieniony jest dziewięć razy, ale nigdy osobno, lecz zawsze z Piotrem i Janem albo z samym Janem. Ten ostatni w Ewangelii Mateusza wymieniony jest trzy razy (także 10, 2; 17, 1), zawsze jako brat Jakuba. To, że Jakub i Jan byli wraz z ojcem Zebedeuszem wskazuje, że obydwaj byli stosunkowo młodzi. Jak wspomniano – ewangelista wprowadza także ich matkę (20, 20).

Podobnie jak dwaj poprzedni uczniowie i Elizeusz, także Jakub i Jan powołani zostali podczas wykonywania swej pracy. Oni również opuścili jedno zadanie dla drugiego. Wzmianka o sieci tworzy paralelizm pomiędzy ww. 18-20 i 21-22.

22. Autorytatywne wezwanie Jezusa powoduje natychmiastową odpowiedź (por. Jeremiasz i Paweł: Jr 1, 1-10; Dz 9, 1-19; 23, 3-21; 26, 9-23). W 1 Krl 19, 19-21 Elizeusz prosi o pozwolenie pożegnania się z rodzicami, zanim uda się razem z Eliaszem. Tutaj inaczej. Opuśczenie ojca znajduje wyjaśnienie w 10, 37: *Kto mihuje ojca bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien*. Dodajmy, że Mateusz pomija Markową wzmiankę o sługach Zebedeusza, którzy pozostali w łodzi. Czyni tak prawdopodobnie nie dlatego, aby podkreślić radykalizm odejścia od ojca, który miałby pozostać sam i chyba nie dlatego, aby pomniejszyć wrażenie bogactwa Zebedeusza, który mógł postarać się o robotników. Wydaje się, że właściwym powodem była chęć uniknięcia zakłócenia symetrii w obydwóch opowiadaniach. W stosunku do Marka włączył natomiast przysłówkę „natychmiast” dla podkreślenia radykalnego posłuszeństwa uczniów.

### III. Aspekt kerygmaticzny

**Powołanie uczniów – początki Kościoła.** Ewangelista Mateusz opowiada o powołaniu czterech uczniów: Szymona i Andrzeja, Jakuba i Jana. Skoro tylko Jezus wystąpił publicznie, aby głosić bliskość królestwa Bożego, natychmiast gromadzi ludzi wokół siebie. W ten sposób ukonstytuowała się pierwsza grupa uczniów (*mathetai*). Jezus pragnie zdobywać ludzi dla królestwa niebieskiego. Pragnie zapoczątkować zdobywanie współpracowników w wypełnianiu zadania. Wraz z powołaniem uczniów powstaje wspólnota braterska. Od początku Jezus przygotowuje ludzi do posłania, do misji. Są to zatem narodziny misji chrześcijańskich, a zarazem narodziny Kościoła. To pójście za Jezusem, pójście misyjne jest

możliwe i potrzebne także dzisiaj. Jego fundamentem jest wezwanie, które jest zawsze darem. Ponieważ jest darem, dlatego może być odrzucone. Ewangelia zna przypadki odmowy pójścia za Jezusem.

**Natura powołania.** Wszyscy, którzy idą za Jezusem, wezwani są do porzucenia wszystkiego, z czym byli związani dotychczas. Czy wezwanie do stania się uczniem jest zarazem wezwaniem do porzucenia własności i rodziny? Z pewnością istnieli i będą istnieć tacy, którzy przyjmą dosłownie wypowiedź Jezusa. Wydaje się jednak, że słowa Jezusa skierowane są także do tych, którzy nie porzucają swej własności i rodziny. Do nich także odnoszą się słowa: *Pójdź za Mną*.

Wiele oznak przemawia za tym, że ewangelista żył w środowisku miejskim. Był człowiekiem wykształconym, znającym dobrze język grecki, umiejącym posługiwać się w swej pracy dokumentami źródłowymi (Mk. Q, M). Był człowiekiem miasta. Warto zauważyć, że słowo *polis* pojawia się w Ewangelii Marka zaledwie osiem razy, u Mateusza natomiast dwadzieścia sześć razy. Znamienne także, że Mateusz przedstawia Jezusa w mniejszym stopniu, niż czynią to pozostali ewangelici, jako wędrownego nauczyciela. Wspomina natomiast o Kafarnaum, gdzie mieszkał (4, 13), wspomina o „Jego mieście” (9, 1). Surowe ostrzeżenia na temat bogactwa (6, 19-21; 19, 16-22 itp.) nie sprawiają wrażenia, jakoby ewangelista występował przeciwko wszystkim bogatym ludziom. Józef z Arymatei był uczniem Jezusa i bogatym człowiekiem. Wszystko to wskazuje, że Mateusz w większym niż inni ewangelici stopniu był predestynowany do przystosowania wczesnochrześcijańskiej tradycji do warunków życia swej raczej zamożnej wspólnoty kościelnej. Wynika stąd, że nie spodziewał się ani wymagał, aby wszyscy jego odbiorcy naśladowali Piotra i innych w porzuceniu domu i własności. W takim razie 4, 18-22 należy rozumieć nie jako rygorystyczny nakaz, ale raczej jako ilustrację tego, co znaczy być uczniem Jezusa. Być uczniem oznacza okazać posłuszeństwo słowu także za cenę ofiary i poświęcenia. Nie jest to jednak powszechne wezwanie do porzucenia dóbr i rodziny.

**Historia i typ.** W pewien sposób Piotr, Andrzej, Jakub i Jan należą do niepowtarzalnej historii i nie mogą być naśladowani przez późniejszych uczniów Jezusa. Należą oni do ziemskiego okresu Jezusa. Z drugiej jednak strony słowa, które dotarły do galilejskich rybaków: „Pójdź za Mną” powinny być słyszane także przez innych. Te słowa są ponadczasowe. Działalność misyjna także nie może ograniczyć się do działalności pierwszych uczniów. Mateusz podsuwa odbiorcom swego dzieła, że i oni są „rybakami ludzi”. Dlatego 4, 18-22 zawiera równocześnie historię i typ. Zawiera opowiadanie o historycznych postaciach i ich decyzjach, a zarazem o tym, że stanowią typ dla wspólnoty chrześcijańskiej wszystkich czasów. Pomiędzy przedpaschalnymi uczniami Jezusa a wspólnotą Kościoła istnieje ścisła korelacja. To, co odnosi się do pierwszych, odnosi się także do drugich. To, co Jezus kiedyś powiedział do Piotra, Andrzeja, Jakuba i Jana, to samo wypowiada do odbiorców Ewangelii Mateusza wszystkich czasów.

W *dziejach objaśniania* tego fragmentu napotykamy niekiedy na takie interpretacje, które z całą pewnością były obce ewangelistom (Luz, I, 177). Z omawianego fragmentu z pewnością nie wynika, aby z posługą głoszenia Ewangelii posyłać ludzi nieuczonych (Hieronim, *ad loc.*) po to, aby wiara nie rodziła się dzięki sztuce przemawiania albo uczoności. Przez sugestię, że Jezus spotkał się po raz pierwszy nad jeziorem z Piotrem i innymi, Mateusz stara się podkreślić władzę Jezusa powołującego oraz radykalizm posłuszeństwa ze strony powołanych. Nie musi to jednak oznaczać, że Jezus spotkał się z nimi wtedy po raz pierwszy (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 14, 2). W objaśnieniach powyższego tekstu wiele miejsca poświęcano osobie Andrzeja. Ponieważ o Andrzeju nie mamy więcej wiadomości, dlatego w dniu jego święta (30 listopada) czyta się ten właśnie fragment Ewangelii. Z tym dniem związane wiele zwyczajów ludowych sięgających czasów pogańskich, właśnie dlatego, że z Biblii o Andrzeju niewiele możemy się dowiedzieć (P.M. Peterson, *Andrew*). Liczne są legendy dotyczące Andrzeja, zwłaszcza odnoszące się do jego męczeńskiej śmierci.

### Bibliografia

Busse U., *Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament*, w: *Vom Unchristentum zu Jesus*, Fs. J. Gnika, red. H. Frankemölle - K. Kertelge, Freiburg/B. 1989, 68-81; Dunkel F., *Die Fischerei am See Gennesareth und das Neue Testament*, Bib 5 (1924) 375-390; Jasiński A.S., *Osoby powołane - uczniowie Jezusa* (Mt 4, 18-22), w:  *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe*, red. A.S. Jasiński, Opole 1999, 123-132; Kingsbury J.D., *The Verb Akolouthēin ("To Follow") as an Index of Matthew's View of His Company*, JBL 97 (1978) 56-73.

#### 2.1.7. Jezus objawia królestwo słowem i czynem (4, 23-25)

<sup>23</sup> I obchodził<sup>a</sup> całą Galileę  
nauczając w ich synagogach,  
głosząc Ewangelię o królestwie,  
lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu.

<sup>24</sup> A wieść o Nim rozchodziła się po całej Syrii.  
I przynoszono do Niego wszystkich cierpiących na różne choroby  
i dotkniętych dolegliwościami,  
opętanych, epileptyków i sparaliżowanych,  
i uzdrowił ich.

<sup>25</sup> A szły za Nim liczne tłumy  
z Galilei i z Dekapolu,  
z Jerozolimy, z Judei i z Zajordania.

<sup>a</sup>) W celu wskazania podmiotu dla *periēgen* (obchodził) wiele rękopisów (κ<sup>1</sup>, D, sy<sup>4</sup>-P) dodaje *ho Iesous*.



## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Wersety 23-25 stanowią *summariusum* działalności Jezusa w Galilei. Zanim ewangelista Mateusz przedstawi szczegóły działalności Jezusa, wcześniej podaje krótkie jej streszczenie. Znamienne, że w. 23 jest prawie dosłownie powtórzony w 9, 35. Wyloniona w ten sposób inkluzja wyodrębnia rozdziały 5 - 9. Werset 23, wzmiankujący o działalności Jezusa nauczającego i Jezusa cudotwórcy, wskazuje także na treść owych rozdziałów. Rozdziały 5 - 7 ukazują Jezusa jako Mesjasza nauczającego, natomiast rozdziały 8 - 9 przedstawiają Jezusa jako Mesjasza dokonującego cudownych znaków.

Szczegółową strukturę *summariusum* wyznacza działalność Jezusa oraz reakcja na nią ludu: Jezus obchodzi Galileę (w. 23a), ucząc (w. 23b), głosząc (w. 23c), uzdrawiając (w. 23d). Wieść o Nim rozchodziła się po całej Syrii (w. 24a), a ludzie przynosili wielu cierpiących (w. 24b), tzn. chorych i dotkniętych dolegliwościami (w. 24b), tj. opętanych, epileptyków i sparaliżowanych (w. 24c), a Jezus ich uzdrawiał (w. 24d). Wielkie tłumy szły za Jezusem z Galilei, Dekapolu, Jerozolimem, Judei i z Zajordania (w. 25). Schematycznie:

- 1) Działalność Jezusa w całej Galilei (w. 23)
- 2) Rozprzestrzenianie się informacji o czynach Jezusa po całej Syrii (w. 24a)
- 3) Uzdrawianie licznych chorych (w. 24b)
- 4) Ludzie zewsząd przychodzą do Jezusa (w. 25).

**Tradycja i redakcja.** Wprawdzie powyższe *summariusum* w takim kształcie nie występuje u Marka, jednakże Mateusz, który stara się być wierny tradycji, w wielu miejscach ujawnia swój wkład redakcyjny (Mateuszowe słowa: *euangelion tēs basileias, nosos, malakia, laos, aperchomai, selēniadzomai, paralytikos, akolouthēō*). Werset 23 stanowiący tytuł całej perykopy jest wprawdzie dziełem Mateusza, ale w ścisłym powiązaniu z Mk 1, 39 (por. także 1, 14, 21, 34; 6, 6). Z kolei podstawą dla w. 24 jest Mk 1, 28, 32, 34, natomiast dla w. 25 - Mk 3, 7n. Ewangelista spogląda na cały tekst Ewangelii Marka i czerpie stamtąd potrzebne wiadomości i sformułowania.

**Gatunek.** Omawiany fragment stanowi *summariusum*, w którym najwięcej miejsca zajmuje działalność cudotwórcza Jezusa, mimo że kolejne rozdziały (5 - 7) opowiadają o nauczaniu, nie zaś o cudach Jezusa. Mateusz podając *summariusum* o takiej treści, podąża za Markiem, którego *summaria* zawierają głównie informacje o cudach Jezusa. Werset 23, krótko wspominający o nauczaniu, sprawia jednak, że *summariusum* odzwierciedla strukturę całej Ewangelii. Składa się ona - jak wiadomo - z fragmentów relacjonujących nauczanie Jezusa oraz fragmentów opowiadających o cudach (czynach i słowach).

## II. Egzegeza

23. Jezus przedstawiony jest tutaj jako wędrowny nauczyciel (por. 23, 15). Jezus jawi się zatem jako pierwszy misjonarz, w którym mogą rozpoznawać się misjonarze chrześcijańscy (por. 1, 23; 28, 19). Jak wynika z następnych rozdziałów, terenem działalności Jezusa na początku była dalsza i bliższa okolica Kafarnaum (8, 5, 14; 9, 1). Uniwersalizm Ewangelii zaznaczony jest poprzez informację, że Jezus obchodził *całą Galileę* (4, 15). W przeciwieństwie do Jana, który zwracał się do tych, którzy przychodzili na do niego pustynię, Jezus sam kieruje się do swych słuchaczy. Jezusowa działalność obejmuje słowo i czyn. Słowem jest głoszenie i nauczanie, czynem – działalność cudotwórcza. Głoszenie i nauczanie nie są czynami zasadniczo odrębnymi. W Łk 4, 15, 44 obydwa te pojęcia występują zamiennie. Pierwsze jest jednak fundamentem drugiego. Głoszenie jest mówieniem o tym, czego dokonuje Bóg, nauczanie – mówieniem tego, co człowiek powinien czynić (J.I.H. McDonald. *Kerygma*, 4-7). Treścią głoszenia jest *euangelia tes basileias* (*Ewangelia królestwa*). Wyrażenie „ewangelia” pojawia się w u Mateusza zaledwie cztery razy (4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13) zawsze albo z zaimkiem dzierżawczym (24, 14), albo z przydawką w dopełniaczu („Ewangelia królestwa”: 4, 23; 9, 35; 24, 14). To, co ewangelista rozumie pod określeniem „nauczanie”, unaoczniają rozdziały 5 – 7. Kazanie na Górze zostało wprowadzone oraz zakończone jako nauczanie (5, 2; 7, 29). Nauczanie ukierunkowane jest na przedstawienie woli Bożej, przedstawienie tego, co należy czynić. Fakt nauczania w *ich synagogach* oznacza, że Jezus zwraca się najpierw do Izraela, podobnie jak swoją działalność cudotwórczą kieruje najpierw do Izraela. Zarazem jednak poprzez dodanie zaimka „ich” ewangelista wskazuje, że on sam i jego wspólnota zachowuje dystans w stosunku do synagogi.

Obok nauczania Jezus uzdrowia. Nadejście królestwa Bożego zakłada zwyciężenie choroby i cierpienia. Ewangelista podkreśla, że przynoszono wszystkich chorych i że uzdrowiał każdą chorobę (por. 8, 16; 9, 35; 10, 1; 12, 15; 14, 35). W ten sposób zaznaczona jest realizacja misji Sługi Jahwe (Iz 53, 4; por. 8, 14-17). Mając na uwadze związek grzechu z chorobą w mentalności judaistycznej oraz we wczesnym chrześcijaństwie (por. J 5, 14; 9, 2; 1 Kor 11, 29-30), działalność uzdrowicielska była wyrazem wybawiania ludu od jego grzechów. Dzieło uzdrowiania było obrazem ofiarowanego ludowi zbawienia.

24. Ewangelia Marka chętnie przedstawia działalność Jezusa jako nauczanie oraz wypędzanie demonów (1, 39; 3, 14-15; 6, 12-13 i in.). U Mateusza akcent położony jest na głoszenie, nauczanie oraz uzdrowianie. Jezus jest Mesjaszem leczącym wszelkie choroby i wszelkie słabości. Rezultatem takiej działalności Jezusa w Galilei – zaznacza ewangelista Mateusz – był rozgłos, przynoszenie wielu chorych w celu ich uzdrowienia oraz napływ słuchaczy. Jedynie w tej Ewangelii

wymieniona jest Syria, jako teren rozpowszechnienia się wiadomości o Jezusie. W nazewnictwie żydowskim (*Dem.* 6,11; *BQ* 7, 7 i in.) nazwa ta odnosi się raczej do niewielkiego obszaru na północ od Jeziora Galilejskiego, nie zaś do prowincji rzymskiej o takiej samej nazwie, rozciągającej się od Eufratu do Morza Śródziemnego oraz od pustyni Arabskiej do Cylicji (por. Łk 2, 2). Informacja o Syrii jest najprawdopodobniej wzmianką redakcyjną i wskazuje na syryjskie pochodzenie odbiorców Ewangelii Mateusza. Zgodnie z 15, 24 Jezus ogranicza swą działalność do owiec, które zginęły z domu Izraela, dlatego nie udaje się do Syrii, a tylko wieść o Nim dociera do miast syryjskich.

Jezusowemu wędrowaniu odpowiada napływ chorych, których przynoszono, aby ich uzdrowił. Wśród chorych wymienieni są *selēniadomenoi* (w NT słowo to pojawia się tylko dwa razy: Mt 4, 24; 17, 15). Prawdopodobnie idzie o epileptyków, których dolegliwości starożytni wiązali z wpływem księżyca (por. opis w 17, 15). Przyprawdzano także opętanych, z których zachowania starożytni wnosili o zniewoleniu i skrępowaniu ich władz duchowych (psychicznie chorzy). Trzecią kategorią wymienianych tu chorych byli sparaliżowani (9, 1-8). Te trzy rodzaje chorób były szczególnie rozpowszechnione, zarazem trudne do uleczenia i stąd uważane za mające jakiś związek z mocami zła. Ich przezwyciężenie - sądzono - mogło nastąpić jedynie dzięki Bożej szczególnej interwencji. Uzdrawienia dokonywane przez Jezusa oznaczały, że jest On Tym, który nie tylko głosi ale i zapoczątkowuje królestwo Boże. Wzmianki o tym, że Jezus uzdrawiał „wszystkie” choroby i „wszystkie” dolegliwości (por. 12, 15) nie należy rozumieć w tym sensie, jakoby głównym działaniem Jezusa było uzdrawianie wszystkich chorych. Raczej dokonuje kilku lub kilkunastu uzdrowień wskazujących na nadejście królestwa oraz Jego w nim moc i autorytet. Mając na uwadze wcześniejszą wzmiankę o Syrii jako miejscu rozpowszechniania się wiadomości o Jezusie, można byloby domyślać, że chorzy pochodzili także stamtąd. Byłaby to kolejna oznaka uniwersalizmu Ewangelii i uniwersalizmu zbawienia. Jakkolwiek Jezus zasadniczo ogranicza zakres swej działalności do obszaru Izraela, to jednak nie brak także Jego odniesień do mieszkańców spoza granic Izraela. Ratunek, który Jezus przynosi jest ratunkiem pełnym i całkowitym; odnosi się do wszystkich potrzebujących (J.A. Comber, *The-rapēuo*, 431nn).

25. Owocem działalności Jezusa są liczne tłumy podążające za Nim. Warto tu zaznaczyć, że w Ewangelii Mateusza tłumy (*ochloi*) pełnią różne funkcje. Przede wszystkim idą za Jezusem jako za niezwykle charyzmatyczną postacią (np. 4, 25; 8, 1; 18, 11, 7; 12, 46; 15, 30; 17, 14; 19, 2). Po wtóre, stanowią otwarte i chłonne audytorium Jezusa Mesjasza (np. 9, 8; 12, 23; 15, 31; 22, 23); uważają Go za proroka (21, 11, 46), błogosławią przy wejściu do Miasta Świętego (21, 9), stanowią przeciwieństwo faryzeuszy (9, 33-34; 15, 1-10; 23, 1). Dlatego Jezus krytykuje przywódców żydowskich, ale okazuje współczucie wobec tłumów

(9, 36, 14, 14; 15, 32). Tłumy są jednak wyraźnie odróżniane od uczniów (np. 16, 21-28; 18, 24-25). Tłum ma swój udział w skazaniu Jezusa na śmierć (26, 47, 55; 27, 20, 24). Tłum (*ochlos*) pojawia się wraz z Judaszem (26, 47, 55), domaga się wypuszczenia Barabasa (27, 20, 24). Ta negatywna rola tłumu jest jednak nieco stonowana przez fakt, że tłum zachowuje się tak pod wpływem „arcykapłanów i starszych” (por. 26, 47, 55; 27, 20-24). Tak więc tłum w Ewangelii Mateusza jawi się raz w bardziej pozytywnym, drugi raz w negatywnym świetle. Tłum nie idzie wiernie za Jezusem, ale też nie należy do przeciwników Jezusa, arcykapłanów, starszych i faryzeuszów. Umieściawia się raczej pośrodku i postrzegany jest raczej jako „zagubione owce z domu Izraela” (P. Minear, *The Disciples*, 28-44). Sugeruje to, że w rozumieniu Mateusza misja wśród Izraela – pomimo sprzeciwów – trwa nadal. Pięć nazw geograficznych obejmuje spory obszar Palestyny. Rozciąga się on od Galilei na północy aż do Judei na południu i przedłuża ku wschodowi na miasta Dekapolu (owe dziesięć miast założonych w większości przez Aleksandra Wielkiego: Damaszek, Filadelfia /Rabat Amon/, Rafana, Scytopolis /Bet-Szean/, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Gelasa, Kanatah (Pliniusz, *Hist. Nat.* 5, 74) oraz Zajordanię (czyli Pereę, tj. od Macherontu do Pelli na długość oraz od Filadelfii do Jordanu na szerokość). W centrum znajduje się Jerozolima. Samaria nie jest wymieniona zapewne z tego powodu, że zamieszkała była przez innych niż żydowski mieszkanców. Mateusz opuszcza także Tyr i Sydon, wymieniane w źródle Markowym (Mk 3, 8). Pomija także Idumeę, która w czasach Jezusa należała do Judei. Wydaje się zatem, że ewangelista przedstawia mapę Izraela z tradycji deuteronomistycznej. Dla Mateusza ważna jest ziemia Izraela (2, 20n). Jest ona dziedzictwem Jahwe. Deuteronomista rozciąga obszar ziemi Izraela bardziej na wschód. Zaznacza jednak (2, 5), że Izraelici nie powinni przejąć górskiego obszaru Seiru (= Edom/Idumea). Przybycie tłumów z obszaru wyznaczonego przez Deuteronomistę oznacza, że lud Boży, owce zgubione z domu Dawida, staną wkrótce wobec słowa Jezusa, doznawszy i doświadczywszy uprzednio mocy zbawczej Jezusa ujawnionej w uzdrowieniach.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Jezus - Mesjasz ofiaruje siebie samego ludowi.* Omówiona perykopa 4, 23-25 daje przegląd działalności Jezusa (głosi, naucza, uzdrawia). Zanim tłumy zaczęły słuchać pouczeń Mesjasza, wcześniej stały się przedmiotem Jego współczucia i doświadczały daru uzdrowienia, daru miłosierdzia. Staje się On niejako magnesem przyciągającym wszystkie cierpienia i choroby, wszystkie udutki i nieszczęścia ludzi, a zarazem synonimem nadziei, wprowadzającej wszędzie ożywienie. Pierwszą czynnością Mesjasza było ofiarowanie samego siebie ludziom. Przykazanie i zobowiązanie jawi w życiu chrześcijanina się na fundamencie daru.



*Summariusz streszczający całą działalność Jezusa* ukazuje istotę mesjańskiego wystąpienia Jezusa. Polega ono na głoszeniu nadejścia królestwa Bożego i ukazaniu miłosiernego zwrócenia się Boga ku ludziom słabym i zmarginalizowanym (w osobie Jezusa). W szczególności wzmiankowanie „najcięższych chorób” ma uzmysłowić wierzącym, że nie ma chorób religijnie i społecznie marginalizujących. Bóg okazuje swe miłosierdzie wszystkim.

### Bibliografia

Comber J.A., *The Verb therapeuo in Matthew's Gospel*, JBL 97 (1978) 431-434; Duling D.C., *The Therapeutic Son of David*, NTS 24 (1978) 393-399; Lohfink G., *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23f. und 7, 28f.*, ThQ 163 (1983) 264-284; Keel O. i in., *Orte und Landschaften der Bibel, I. Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich i in., 1984, 237-239 (Syria), 253-258 (cały Izrael); Krieger K.S., *Das Publikum der Bergpredigt (Mt 4, 23-25)*, Kairos 28 (1986) 98-119; McDonald J.I.H., *Kerygma und Didache* (SNTS.MS 37), Cambridge 1980; Ross J.M., *Epileptic or Moonstruck?*, BiTr 29 (1978) 121-128.

## 2.2. Kazanie na Górze (5, 1 - 7, 29)

Fragment 5, 1 - 7, 29 stanowi pierwszą spośród pięciu obszernych jednostek literackich w pierwszej Ewangelii zwanych „mowami”. Mowy te są bardziej lub mniej obszernymi zbiorami wypowiedzi Jezusa o jednolitej na ogół tematyce. Każda z nich odznacza się stereotypowym zakończeniem: *Kiedy Jezus dokończył tych mów...* (7, 28-29; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), oddzielającym daną mowę od reszty Ewangelii. Mowa, którą zwykło nazywać się „Kazaniem na Górze”, zawdzięcza swą nazwę wprowadzającemu redakcyjnemu wersetowi: *Jezus widząc tłumy, wyszedł na górę* (5, 1).

Kazanie jest zbiorem wypowiedzi Jezusa wypowiedzianych prawdopodobnie przy różnych okazjach. Jego krótsza redakcja znajduje się w Ewangelii Łukasza (6, 20-49), gdzie ze względu na uwagę wprowadzającą: „Zeszedł z nimi na dół i zatrzymał się na równinie...” (Łk 6, 17a) nosi nazwę „Kazanie na Równinie”. W konsekwencji Łukaszowe „Kazanie na Równinie” (Łk 6, 17-49) zawiera paralele do Mt 5, 1-12. 38-48 oraz Mt 7, 1-5. 12. 16-21. 24-27. Pozostały materiał Mateuszowego Kazania rozmieszczony jest w różnych miejscach Ewangelii Łukasza. Tak więc: 5, 13 - Łk 14, 34-35; 5, 14 - Łk 11, 33; 5, 18 - Łk 16, 17; 5, 25-26 - Łk 12, 57-59; 5, 31-32 - Łk 16, 18; 6, 9-13 - Łk 11, 2-4; 6, 19-21 - Łk 12, 33-34; 6, 21-23 - Łk 11, 34-36; 6, 24 - Łk 16, 13; 6, 25-34 - Łk 12, 22-32; 7, 7-11 - Łk 11, 9-13; 7, 13-14 - Łk 13, 23-24; 7, 22-23 - Łk 13, 25-27. Dowodzi to, że w redagowaniu Kazania na Górze Mateusz czerpał z materiału, który znany był także Łukaszowi (tzw. źródło Q).

Wśród wielu propozycji wskazania struktury dość często pojawia się ta, która w centrum całego Kazania sytuuje modlitwę „Ojcze nasz” (6, 9-13). Wokół tej jednostki umiejscawiają się dalsze tematy tworzące coraz to dalsze okręgi. Wszystko to pozwala na zarysowanie następującej struktury chiastycznej Kazania.

- Jezus udaje się na górę - przedstawienie słuchaczy (5, 1-2)
- Wprowadzenie: Błogosławieństwa - zadania uczniów (5, 3-16)
  - Prawo i prorocy (5, 17-20)
  - Antytezy (5, 21-48)
    - Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 1-6)
    - Ojciec nasz (6, 7-15)
    - Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 16-18)
  - Posiadanie, osądzanie, modlitwa (6, 19-7, 11)
- Prawo i prorocy (7, 12)
- Zakończenie: Zachęty - zadania uczniów (7, 13-27)
- Reakcja słuchaczy (7, 28-29)

Wobec zawartych w Kazaniu na Górze wymogów jego odbiorcy dawniejsi i obecni przyjmowali i przyjmują zasadniczo dwa odmienne stanowiska. Jedni uważają, że zalecenia są utopijne i nie zobowiązują wierzących. W ramach tego stanowiska swe miejsce znajduje się interpretacja średniowieczna, według której zawarte w kazaniu „rady ewangeliczne” przeznaczone są dla niewielkiej grupy chrześcijan wezwanych do doskonałości mocą szczególnego charyzmatu (zob. K. Beyschlag, *Zur Geschichte*, 291nn). Pod pewnym względem analogiczne stanowisko przyjmował Luter w swojej doktrynie o „dwóch królestwach” (WA 32, 299-544. 359). Pierwsze z nich, tj. królestwo świecko-instytucjonalne nie daje możliwości realizowania wymogów Kazania na Górze. Drugie królestwo - religijne, zobowiązuje do postępowania zgodnego z zaleceniami Kazania. W praktyce oznacza to, że np. żołnierz albo prawnik chrześcijanin powinien wypełniać obowiązki swego zawodu, a to może pociągać za sobą stosowanie przemocy. Niemniej jednak w swoim sercu zgodnie z wymogami Kazania winien być gotów przyjąć krzywdę ze strony innych, czyli poza obszarem swoich obowiązków chrześcijanin powinien w swych osobowych relacjach kierować się pouczeniami Jezusa. Nie trudno zauważyć, że takie rozumienie prowadzi do promowania moralności indywidualnej, pozbawionej odniesienia do płaszczyzny społecznej i ekklezjalnej.

Z rozróżnienia poziomów pochodzi także interpretacja, według której etyka Kazania na Górze jest „etyką interim”, czyli etyką chwili w obliczu bliskiego kresu dziejów świata (Weiss, A. Schweitzer). Kazanie nie jest kodeksem postępowania dla Kościoła na długi czas, ale słowem skierowanym do nielicznych osób żyjących w świadomości bliskości końca świata. Podobną transcendencję historyczną wymogów ewangelicznych głosi również opinia, jakoby Jezus swoimi nakazami pragnął otworzyć drogę dla należytej postawy wewnętrznej. Oznacza to, że Jezus był bardziej zainteresowany tym, czym ludzie powinni być, niż tym, co powinni czynić. Wskazania Kazania na Górze nie należy zatem rozumieć dosłownie, ale jako apel skierowany do sumienia (Herrmann). Jeszcze inni podają tzw. interpretację chrystologiczną podkreślając, że tylko Chrystus wypełnia zawarte w nim wymogi (E. Thurneysen).

Drugie stanowisko, które również obejmuje cały szereg zróżnicowanych w szczególności postaw, charakteryzuje się upatrywaniem w Kazaniu na Górze programu życia chrześcijańskiego, swobodnego „dekalogu ewangelicznego”, który zastąpił dawne Prawo (Augustyn). Na korzyść takiej interpretacji przemawiałoby podkreślanie ważności pełnienia woli Bożej w Ewangelii Mateusza. Niebezpieczeństwem jednak jest popadnięcie w legalizm, w kazuistykę charakteryzującą etykę faryzeuszów, którą Mateusz starał się zwalczać (5, 20). Z drugiej strony przekształcenie Kazania na Górze w czysto duchowe, religijne orędzie bez ścisłego i konkretnego przekazu etycznego na pewno sprzeciwia się intencji Mateusza (7, 21-23). Wydaje się, że w zamiarze Mateusza Kazanie na Górze nie jest ani „nowym prawem”, ani też wyliczeniem zasad dotyczących podstawowych wartości. Jest to raczej autorytatywna i ostateczna proklamacja woli Boga dokonana przez Jezusa, będąca bezpośrednią konsekwencją głoszenia królestwa Bożego. W perspektywie królestwa wymogi etyczne otrzymują swój dynamizm eschatologiczny, swoją powagę i swój radykalizm. Człowiek oddany Panu i w pełni Jemu posłuszny, zdolny jest do czynnej i bezwarunkowej miłości bliźniego.

### Bibliografia

- Betz H.D., *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985; tenże, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount. Including the Sermon on the Plain (Matthew 5, 3 - 7, 27 and Luke 6, 20-49)* (Hermeneia), Minneapolis 1995; Carter W., *What are they Saying about Matthew's Sermon on the Mount?*, New York 1994; A. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne*, Quebec 1995; Giavini G., *Ma io vi dico. Egesi e vita attorno al Discorso della Montagna*, Milano 1993; Guelich R.A., *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1982; Hendrickx H., *The Sermon on the Mount*, London 1984; Kowalczyk A., *Niektóre problemy literackie i egzegetyczne Kazania na Górze (Mt 5 - 7)*, SiGd 4 (1980) 117-133; Kudasiwicz J., *Kazanie na Górze (Mt 5 - 7). Problematyka literacka i teologiczna*, Znak 27 (1975), nr 250-251 (4-5), 567-583; Lambrecht J., „Eh bien! Moi je vous dis”. *Le discours programme de Jésus (Mt 5 - 7; Lc 6, 20-49)* (LD 125), Paris 1986; Łach J., *Kazanie na Górze (Mt 5 - 7) Prawem i Ewangelią wszystkich wierzących*, w: *Mów Panie, bo słucha sługa twój*, Fs. R. Rubinkiewicz, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 133-145; tenże, *Konstytucja Królestwa Bożego (Mt 5 - 7; Lk 6, 20-49)*, w: *Ksiądz Jan Łach kapłan i biblista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, 69-435; Machinek M., *Kazanie na Górze. Profetyczna prowokacja czy program życiowy? (Mt 5 - 7)*, RBL 51/2 (1998) 87-101; Martini C.M., *Ewangelia u źródeł, Rozważając w Asyżu o Kazaniu na Górze (Mt 5 - 7)*, Kraków 1995; Panimolle S.A., *Il discorso della montagna*, Milano 1986; Smit Sibinga J., *Exploring the Composition of Matth. 5 - 7. The Sermon on the Mount and Some of Its Structures*, FgNt (1994) 175-195; Schockenhoff E., *Die verdrängte Gewalt: Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt*, SiZ 212 (1994) 239-253; Schweizer E., *Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangelium*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautenberg, red. C.P. Mayer, Giessen 1994, 607-617; Slenczka R., *Die Bergpredigt Jesu: Auslegung in dreissig Andachten (Dienst am Wort 66)*, Göttingen 1994; Stiewe M. - Vouga F., *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen 2001; Strecker G., *Die Bergpredigt. Ein Evangelischer Kommentar*, Göttingen 1984; Weder H., *Die Rede der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich 1985; Wrege H.Th., *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (WUNT 9)*, Tübingen 1968.

#### 2.2.1. Jezus udaje się na Górę - przedstawienie słuchaczy (5, 1-2)

<sup>1</sup> *Gdy Jezus zobaczył tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie.*  
<sup>2</sup> *Wtedy otworzywszy swe usta, nauczał ich mówiąc:*



### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

*Struktura i redakcja.* Krotki tekst wprowadzenia do Kazania na Górze skonstruowany jest bardzo starannie.

1) Jezus ujrawszy tłumy, udaje się na górę (w. 1a)

2) Jezus zasiada, przychodzą uczniowie (w. 1b)

3) Jezus rozpoczyna Kazanie (w. 2).

Powyższe wersety przedstawiające okoliczności najważniejszego przemówienia Jezusa mają charakter redakcyjny, tzn. są dziełem ewangelisty. Wykorzystany materiał to Mk 1, 21; 3, 13 a także Q (Łk 6, 20a). Ewangelista przepracował jednak otrzymany materiał. Z łatwością dostrzegamy tutaj np. Mateuszowe upodobania do triady. Jezus widzi tłumy, wstępuje na górę, zasiada (trzy czynności Jezusa). Kiedy przychodzą uczniowie, Jezus otworzywszy usta, naucza, mówiąc (trzy czynności).

*Historyczność.* Ewangelista Łukasz informuje, że mowa Jezusa miała miejsce na równinie (Łk 6, 17: *epi topou pedinou*). Tak było najprawdopodobniej w źródle Q. Wobec prób pogodzenia wypowiedzi Mateusza i Łukasza sugerujących, że idzie o płaski teren góry, który Mateusz nazwał górą, zaś Łukasz równiną, należy zauważyć, że chorych z trudem można byłoby prowadzić na takie miejsce (Łk 6, 17-19). Poza tym obok Łukaszowej wzmianki o wejściu Jezusa na górę, aby się modlić (Łk 6, 12), czytamy także wyraźnie o zejściu (Łk 6, 17) do ludu, który oczekiwał na równinie. Najwyraźniej ewangelista Łukasz myślał o równinie jako miejscu Jezusowego kazania, nie zaś swoistym rodzaju płaskowyżu. Powyższe spostrzeżenie, a także fakt, że niektóre wypowiedzi zawarte w Mateuszowym Kazaniu na Górze pojawiają się u pozostałych synoptyków w różnych kontekstach zdaje się wskazywać, że Jezusowe Kazanie w Ewangelii Mateusza jest streszczeniem wypowiedzi Jezusa wygłoszonych niekoniecznie na jednym miejscu. W obecnym swym kształcie jest dziełem literackim ewangelisty skonstruowanym na podstawie wcześniejszej tradycji, częściowo już spisanej (Q). Oznaczałoby to, że góra z Mateuszowego Kazania na Górze, którą chrześcijanie identyfikują zazwyczaj z Karn Hattin w pobliżu Tyberiady, znajduje swe właściwe miejsce bardziej w świecie symboli niż na mapach. Dla Mateusza ma ona znaczenie bardziej teologiczne niż lokalizujące. Zgodnie z starotestamentalnym przekonaniem nie każde miejsce może być miejscem Bożego objawienia. Za miejsca najbardziej odpowiednie uchodziły góry (por. *TestLew* 2; *TestNef* 5, 1). Były symbolem mocy (Ps 97, 5; Jr 51, 25; Dn 2, 45 i in.), miejscem licznych biblijnych teofanii (Rdz 22, 14; Wj 3, 1; 4, 27; 18, 5; Pwt 4, 11; 5, 4; 9, 15 i in.). Tak więc choć z całą pewnością nauczanie Jezusa miało miejsce m.in. na wzgórzach i górach Palestyny; jednak w tym miejscu pierwszej Ewangelii „góra” ma - jak się wydaje - znaczenie bardziej symboliczne niż lokalizujące.



## II. Egzegeza

5, 1. Góry w Ewangelii Mateusza są miejscem ważnych wydarzeń: Góra Kuśzenia (4, 8); Góra Przemienienia (17, 1); Góra nakazu misyjnego po Zmartwychwstaniu (28, 16). W dwóch innych miejscach Jezus udaje się na górę: 14, 23 – aby się modlić, 15, 29 – aby uzdrawiać tłumy. Wzmianka o górze (*anēbē eis to oros*) we wprowadzeniu do Jezusowego najważniejszego kazania sygnalizuje, że tutaj dokonuje się objawienie Boże! Tutaj Jezus jawi się jako Objawiciel, jako Kyrios – Syn Boży i Nauczyciel (W. Schmauch, *Orte der Offenbarung*, 67-89). Nauczanie Jezusa na górze oznacza, że w Jego słowach dokonuje się epifania Boga. Jest także możliwe, że Mateusz myśli tutaj o Mojżeszcu udającym się na Górę Synaj, aby otrzymać Prawo (Wj 19 – 20; 34). Wszelako paralelizm z Mojżeszem nie jest doskonały: Jezus jest kimś znacznie więcej niż Mojżesz, a poza tym wg starotestamentalnych obrazów Synaj jest górą przebywania Jahwe, a nie Mojżesza. Jeśli jednak wydarzenia z Ewangelii Dzieciństwa (rozdz. 1 – 2) przedstawione zostały w świetle wydarzeń z dzieciństwa Mojżesza, i jeśli następne rozdziały (3 – 4) wskazują – jak się wydaje – na nowe Wyjście (Jezus wychodzi z wód Jordanu, aby udać się na pustynię), to prawdopodobnie nie jest przypadkiem, że wkrótce potem Jezus udaje się na górę, aby tam ogłosić swe Prawo.

Z samego sformułowania w. 1 (*Jezus ujrawszy tłumy; wyszedł na górę*) nie wynika w sposób oczywisty, czy Jezus, wychodząc na górę, zamierzał oddalić się od tłumów (por. J 6, 3), czy też uczynił tak, aby być lepiej widzianym i słyszany. Z zakończenia mowy (7, 28 – 8, 1) wynika już wyraźnie, że wejście na górę miało być wstępem do nauczania. Do Jezusa-Nauczyciela podchodzą uczniowie i otaczają Go, tworząc w ten sposób wewnętrzny krąg w stosunku do tłumu. Kazanie na Górze ma zatem dwa kręgi słuchaczy: krąg pierwszy to uczniowie, krąg drugi stanowią tłumy. Mateusz rozróżnia pomiędzy „uczniami”, do których zalicza zasadniczo Dwunastu (8, 23; 10, 1; 11, 1; 12, 1 i in.) oraz „tłumem” – świadkiem słów i czynów Jezusa przychodzącym z różnych stron (8, 1. 18; 23, 1). Takim właśnie chórem naocznych świadków jest tłum w Kazaniu na Górze. Nasuwa to określoną interpretację Kazania. Kazanie na Górze nie jest przeznaczone jedynie dla uczniów. Jest wyrazem etyki uczniów Jezusa, ale etyka ta odnosi się także do szerokich rzesz. Ci, którzy należą do Jezusa i ci, którzy nie należą, wszyscy są adresatami Kazania na Górze (G. Lohfink, *Wem gilt*, 264nn).

Postawa siedząca jest wg Mateusza postawą nauczyciela (por. 13, 1. 2; 15, 29; 23, 2; 24, 3-4; 26, 55) i wskazuje na należyty mistrzowski szacunek (zob. 19, 28; 20, 21. 23; 5, 31; 26, 64). W takiej właśnie postawie mieli zwyczaj nauczać nauczyciele żydowscy (*GenR* 98, 11). Jezus przyjmuje zatem zwyczajową postawę nauczycieli. Uczniowie, którzy zbliżyli się do Jezusa, nie zostali wymienieni imiennie. Wydaje się, że w ten sposób ewangelista pragnie wskazać szerszą grupę, niż czterech wcześniej wymienieni uczniowie (Piotr, Andrzej, Jakub i Jan). Dla ewangelisty ważne

jest to, aby wyodrębnić ich spośród tłumu i w ten sposób uczynić reprezentantami Kościoła. Uczniowie reprezentują tutaj wierzących w Chrystusa. W ten sposób Kazanie na Górze skierowane jest w pierwszym rzędzie do chrześcijańskich czytelników Ewangelii.

2. Wyrażenie: „otworzyć usta” jest semickim, biblijnym idiomem zapowiadającym uroczystą i ważną wypowiedź (por. Hi 3, 1; 33, 2; Dn 10, 16; Dz 8, 35; 10, 34). U Mateusza wyrażenie to pojawia się jeszcze dwa razy (13, 35; 17, 27). Nawiązanie do stylu Biblii Greckiej (Dn 10, 16; Hi 3, 1) wyjmuje niejako mowę Jezusa z obszaru świeckich przemówień. Mowy tej nie można należycie zrozumieć, abstrahując od osoby Głosiciela. Słuchacz-czytelnik, zanim usłyszy słowa Jego nauki, wcześniej otrzymał pouczenie ze strony starotestamentalnych prorocत्व, ze strony Jana Chrzciciela, a także samego Boga o tym, kim jest Jezus. Jest Mesjaszem, Synem Dawida, Synem Bożym, Tym, na którym wypełniły się prorocत्व, Tym, który jest pełen Ducha, jest *Bogiem z nami* (1, 23). Kiedy więc otwiera usta, Jego uczniowie słyszą słowo Boże. W opisie kuszenia słyszymy, że człowiek żyje wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych (4, 4). Jezus będzie zatem przemawiał, zobowiązując mocą swego autorytetu do posłuszeństwa.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Obraz Jezusa.* Ewangelista Mateusz bardzo starannie zarysowuje tło najważniejszej w jego przekonaniu mowy Jezusa. Góra wskazuje na epifanię Boga samego. Pozycja siedząca Jezusa wyraża godność Nauczyciela. Jezus jest kimś większym od tych, którzy *zasiedli na katedrze Mojżesza* (23, 2). Przyjmuje zwykłą postawę nauczyciela ludu, ale jest kimś więcej niż uczeni (7, 29). Jego słowa są słowami Boga samego. Bóg sam przemawia przez Jezusa podobnie jak działo się to na Synaju.

Stojąca postawa słuchaczy jest wezwaniem skierowanym do chrześcijan, aby słowa Jezusa przyjmowali z najwyższą uwagą. Jezus naucza swych uczniów (5, 1-2), ale dostrzega obecność tłumów i zwraca się do nich (5, 1; 7, 28-29). Pragnie, aby słyszeli Go jedni i drudzy. Jednych i drugich pragnie zachęcić do podjęcia decyzji (por. 7, 24-27). Wszystkim ogłasza wolę Bożą, którą wszyscy mają obowiązek pełnić, a którą uczniowie już pełnić zaczęli. Nie jest to zatem mowa do ludzi szczególnie pobożnych i zaangażowanych, ale do wszystkich powołanych, aby stać się uczniami Jezusa, a zatem do nas samych. W konsekwencji każde słowo skierowane jest do nas także, tak że nie ma możliwości się od niego uchylić (Trilling, 89).

## Bibliografia

Allison D.C., *Jesus and Moses* (Mt 5, 1-2), ExpT 98 (1987) 203-205; Black D.A., *The Translation of Matthew 5, 2*, BbTr 38 (1987) 241-243; Keegan T.J., *Introductory Formulae for Matthean Discourses*, CBQ 44 (1982) 415-430; Lohfink G., *Wem gilt die Bergpredigt?*, ThQ 163 (1983) 264-284.

## 2.2.2. Wprowadzenie: błogosławieństwa – zadania uczniów (5, 3-16)

## 2.2.2.1. Błogosławieństwa (5, 3-12)

- <sup>3</sup> „Błogosławieni ubodzy w duchu,  
albowiem do nich należy królestwo niebieskie.  
<sup>4</sup> Błogosławieni, którzy się smucą,  
albowiem oni będą pocieszeni.  
<sup>5</sup> Błogosławieni łagodni,  
albowiem oni odziedziczą ziemię.  
<sup>6</sup> Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości,  
albowiem oni będą nasyćeni.  
<sup>7</sup> Błogosławieni miłosierni,  
albowiem oni miłosierdzia dostąpią.  
<sup>8</sup> Błogosławieni czystego serca,  
albowiem oni Boga oglądać będą.  
<sup>9</sup> Błogosławieni czyniący pokój,  
albowiem oni będą nazwani dziećmi Bożymi.  
<sup>10</sup> Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości,  
albowiem do nich należy królestwo niebieskie.  
<sup>11</sup> Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was  
i mówią kłamliwie<sup>b</sup> wszystko złe na was z mego powodu.  
<sup>12</sup> Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie.  
Tak samo bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami”.

<sup>a</sup>) Niektóre świadectwa (D, 33, vg, sy<sup>c</sup>, bo) umieszczają w. 4 po w. 5, tak aby błogosławieństwo łagodnych (w. 5a) pojawiło się bezpośrednio po błogosławieństwie ubogich w duchu (w. 3a). Wydaje się jednak, że należy zachować porządek przekazany przez większość manuskryptów. Gdyby bowiem porządek wersów rzeczywiście tworzył antytezę: niebo – ziemia (ww. 3 i 5), trudno byłoby przyjąć, aby jakiś kopista zamierzał ów paralelizm niweczyć. Przeciwnie, kopista mógł przestawić oryginalny porządek w celu osiągnięcia wspomnianego paralelizmu.

<sup>b</sup>) Niektóre kodeksy (np. D, it, sy<sup>a</sup>) pomijają lekcję *pseudomenoi*. Opuszczenie może być wynikiem harmonizacji względem Łk 6, 22. Z drugiej strony włączenie tego słowa może być dziełem kopisty, który pragnął uczynić tekst bardziej jasnym (por. 1 P 4, 15n). Niektórzy wydawcy zamieszczają to słowo w nawiasie (por. TCGNT, 12n).

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Perykopa obejmująca dziewięć zdań nazwanych błogosławieństwami (5, 3-12) jest zwartą perykopą o przemyślanej konstrukcji. Pierwsze i ósme błogosławieństwo dzięki podanemu uzasadnieniu: *albowiem do nich należy królestwo niebieskie* tworzy zauważalną inkluzję (ww. 5, 3b, 10b). Zauważa się ponadto symetryczne pojawienie się wyrażenia „sprawiedliwość” w czwartym i ósmym zdaniu. Dzięki temu otrzymujemy dwie strofy o takiej samej na ogół długości (36 słów). Strofę pierwszą charakteryzuje fakt, że ludzie nazwani szczęśliwymi określane są rzeczownikami rozpoczynającymi się od litery *p* (*ptochoi*, *penthountes*, *praeis*, *peinōntes*) znamionującymi raczej wewnętrzne nastawienie człowieka. Cztery następne błogosławieństwa wskazują na ludzi odznaczających się aktywnością raczej zewnętrzną. Ostatnie, dziewiąte błogosławieństwo zawiera obietnicę sformułowaną w 2 osobie l. mn. Z poprzednimi wypowiedziami łączy je temat prześladowania. Błogosławieństwo to może uchodzić za osobną trzecią strofę. Posiada podobnie jak dwie pierwsze cztery człony i podobną jak każda z dwóch poprzednich strof liczbę słów (35).

Każde spośród ośmiu błogosławieństw posiada taką samą budowę. 1) Wyrażenie wprowadzające, czyli *makarioi*. 2) Wskazanie na owych *makarioi*, tzn. na tych, którzy słusznie tak właśnie mogą być nazwani. 3) Zdanie uzasadniające rozpoczynające się od spójnika *hoti*. Powyższa struktura nie jest jednak stosowana bardzo rygorystycznie. Dziewiąte i ostatnie błogosławieństwo odróżnia się zastosowaniem drugiej osoby liczby mnogiej (*Błogosławieni jesteście*), dodaniem zdania z spójnikiem czasowym *hotan* (*kiedy*) oraz zastąpienie zdania uzasadniającego rozpoczynającego się *hoti* wezwaniem do radości pośród prześladowań (w. 12). Z powodu tych odmienności uważa się powszechnie, że dziewiąte błogosławieństwo istniało osobno i dołączone zostało do kilku już istniejących.

**Tradycja i redakcja.** Z porównania paralelnych tekstów Mt 5, 3-12 oraz Łk 6, 20b-23 wynika, że tylko cztery spośród ośmiu Mateuszowych błogosławieństw znajdują się u Łukasza. Ten ostatni przytacza pierwsze, czwarte, drugie i dziewiąte błogosławieństwo, ale żadne z nich nie jest dosłownym powtórzeniem błogosławieństwa z pierwszej Ewangelii. Najważniejsza różnica polega na tym, że u Łukasza pojawia się 2 os. l. mn. w miejsce 3 os. l. mn. Ponadto spośród dwóch pierwszych Łukaszkowych błogosławieństw, najbardziej zbliżonych do Mateuszowych, pierwsze pomija Mateuszowe uzupełnienie *en pneumatī* (*w duchu*), natomiast drugie wprowadza wyrażenie: *królestwo Boże* (nie: *niebios*) oraz dodaje: *kai dipsontes tēn dikaiosynēn* (*łakną sprawiedliwości*). Trzecie błogosławieństwo jest podobne raczej co do idei niż słów, czwarte natomiast zawiera sporo odmienności w słownictwie.

Z tego powodu przyjmuje się niemal powszechnie, że cztery błogosławieństwa wspólne dla Mt i Łk (Mt 5, 3, 4, 6, 11-12; Łk 6, 20-23) wywodzą się z Q. Pierwsze trzy zawarte w Q błogosławieństwa (Łk 6, 20b, 21: błogosławieni ubodzy, którzy



się smuć, cisi: Łk 6, 20b, 21) zdają się pochodzić wprost od Jezusa (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 257-260; K. Romaniuk, *O najstarszej postaci*, 75-86). Przemawia za tym zwrot ku ludziom zepchniętym na margines oraz brak wyrażnej chrystologii. Wspomniane wyżej różnice pomiędzy kształtem Mateuszowych a Łukaszkowych błogosławieństw sugerują redakcyjną pracę pierwszego ewangelisty. Z tego właśnie powodu istnieje duża zgodność co do bardziej pierwotnego charakteru Łukaszkowego kształtu (N.J. McEleney, *The Beatitudes*, 10). W tym miejscu można postawić pytanie, czy Jezusowe błogosławieństwa sformułowane były w drugiej, czy trzeciej osobie. Gatunek literacki makaryzmu stosował trzecią osobę. Najprawdopodobniej jednak Jezus zwracał się w drugiej osobie, co następnie w pierwszej Ewangelii zostało zastąpione zgodnie z wymogami gatunku makaryzmu. W Q do trzech pierwszych błogosławieństw dodano błogosławieństwo uwzględniające aktualną trudną sytuację wspólnoty (5, 11n). W konsekwencji Q obejmowało cztery makaryzmy. W okresie pomiędzy Q a redakcją Mateusową dokonano się poszerzenie o kolejne cztery błogosławieństwa (ww. 7-9) (J. Dupont, *Les Beatitudes*, I, 251-264).

**Gatunek.** Błogosławieństwo, czyli makaryzm jako gatunek literacki występuje dość często w ST. Formuła *ʾašrē* ze wskazaniem odbiorcy pojawia się w ST 45 razy (LXX *makarios*). Najwcześniej pojawiały się makaryzmy w kontekście religijno-liturgicznym (np. Ps 33, 12: „Błogosławiony lud, którego Bogiem jest Pan”). Nieco później obserwujemy występowanie makaryzmów o charakterze dydaktycznym i parenetycznym (np. Syr 25, 8: „Szczęśliwy, kto mieszka z żoną rozumną...”). W końcu pojawiają się makaryzmy o charakterze eschatologicznym i apokaliptycznym (np. *HenEt* 58, 2). Poza naszym kontekstem także inne wypowiedzi Jezusa zostały przekazane w formie makaryzmów (poza omawianym miejscem u Mateusza ponadto: 11, 6; 13, 16; 16, 17; 24, 46). Łącznie makaryzmy występują 20 razy w NT, w tym 7 razy w Apokalipsie. Nigdzie jednak nie widzimy takiego nagromadzenia, jak to ma miejsce na początku Kazania na Górze. Jezusowe makaryzmy odznaczają się zastosowaniem drugiej osoby (u Mateusza zastosowanie 3 os. l.mn. jest najprawdopodobniej wtórne), a także paradoksalnie sformułowaną protasis. Szczęśliwymi są akurat nie ci, o których można byłoby tak właśnie sądzić. Mateuszowe makaryzmy zmierzają w kierunku mądrościowej parenezy.

## II. Egzegeza

3. *Błogosławieni ubodzy w duchu...* Sformułowane w ten sposób zdanie (brak orzeczenia) z punktu widzenia gramatyki i składni greckiej jest stwierdzeniem w czasie teraźniejszym: adresaci już teraz są błogosławieni. Makaryzm nie jest zatem życzeniem na przyszłość. Makaryzm uznaje aktualność szczęśliwej sytuacji i gratuluje adresatowi.

U Mateusza w odróżnieniu od wersji Łukaszowej (6, 20b) przy określeniu „ubodzy” znajdujemy uzupełnienie: *duchem* (*tō(i) pneumatī*). Jak wspomnieliśmy, przyjmuje się powszechnie, że wyrażenie „duchem” stanowi dodatek redakcyjny. Wynika to z porównania z innym miejscem Q (Mt 11, 5 = Łk 7, 22), gdzie „ubogi” pojawia się bez bliższego określenia. Także w Łukaszowym „biada” skierowanym do ludzi bogatych, „bogacz” pojawia się bez bliższej specyfikacji (6, 24). Ponadto uzupełnienie „w duchu” rozbija doskonały paralelizm widoczny w Q: *makarioi hoi ptōchoi*, *makarioi hoi peinōntes*, *makarioi hoi klaiontes*. To wszystko skłania do uznania wyrażenia „duchem” za dodatek redakcyjny, dodatek ewangelisty (dodatek, którego nie było w Q).

Przymiotnik *ptōchos* w Biblii oznacza człowieka uboższego, potrzebującego pomocy, uzależnionego od innych. Słowo to pojawia się w LXX około sto razy i oznacza uboższego, uciśnionego, słabego. Znaczenie pierwszorzędne słowa wskazuje na ubóstwo ekonomiczne (Prz 13, 8; Mk 12, 42; 14, 7; Łk 21, 3; J 12, 5). W literaturze greckiej jest to wyłączone znaczenie tego słowa (z wyjątkiem oczywiście pism o inspiracji judaistycznej lub chrześcijańskiej). W ST jednak, zwłaszcza w Psalmach, greckie słowo oraz jego hebrajskie odpowiedniki odnoszą się do tych, którzy oczekują pomocy od Boga (Ps 12, 5; 14, 6; 22, 24; 37, 14; 69, 29; 70, 5 i in.). Z czasem przymiotnik „ubogi” staje się określeniem uciśnionego ludu Boga (np. Iz 10, 2; 26, 6).

Powstaje pytanie, na ile zmienił względnie uściślił znaczenie tego słowa ewangelista, dodając do Jezusowego, zachowanego w Q makaryzmu, uzupełnienie: *tō(i) pneumatī* (*duchem*). Pytanie jest tym bardziej istotne, ponieważ wyrażenie: *ptōchoi tō(i) pneumatī* (*ubodzy duchem*) nie pojawia się poza omawianym miejscem w całej Biblii.

Istnieją dwie główne interpretacje wyrażenia, w zależności od sposobu, w jaki rozumiemy *dativus: tō(i) pneumatī*. Jeśli rozumiemy ów *dativus* jako *instrumentalis*, znaczenie byłoby następujące: „ubogi duchem”, „ubogi mocą swego ducha”, tzn. ubogi dobrowolnie. Niektórzy ojcowie Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Bazyli) uważali, że pierwsze błogosławieństwo mówi o oderwaniu się od dóbr doczesnych. W ten sposób rozumieją błogosławieństwo także niektórzy współcześni (J. Łach, *Błogosławieni ubodzy*, 40-47). Niekiedy modyfikuje się powyższe znaczenie, uznając, że *pneuma* odnosi się do Ducha Świętego. „Ubogi Duchem” to ten, kto mocą Ducha Świętego pozostaje w dobrowolnym ubóstwie (K.P. Jörns, *Armia*, 59-70). Wypada zaznaczyć, że objaśnienie „ubogi duchem” w sensie oderwania się od dóbr materialnych jest obecne w literaturze religijnej i popularnym kaznodziejstwie.

Jeśli wspomniany *dativus* rozumiemy jako *dativus relationis* (BDR, § 197), omawiane wyrażenie należy rozumieć w sensie: „ubodzy pod względem ducha”, „ubodzy w tym, co dotyczy ducha”. Ubóstwo tak rozumiane posiada swe właściwe miejsce wewnątrz ducha ludzkiego. Wyrażenie jest zatem wyrażeniem metaforycznym. Duch odznaczający się ubóstwem to duch, który uznaje swą ograniczoność

i niezbędność pomocy z zewnątrz. Innymi słowy, „ubodzy w duchu”, to ci, którzy uznają swą całkowitą zależność od Boga i którzy całkowicie powierzają się Jemu. Pierwsze błogosławieństwo dotyczy tej fundamentalnej postawy, niezbędnej dla otrzymania królestwa. Jest to postawa otwartości i przyjęcia. Jest to postawa pokory, o której Jezus mówi także na innym miejscu (np. 18, 4; por. także Jk 4, 10). Bez takiej postawy niemożliwe jest wzrastać w łączności z Bogiem. Ubóstwo tego rodzaju nie jest sprawą posiadania lub nieposiadania dóbr materialnych, ale stanowi przeciwieństwo wynoszenia się i wysokiej samooceny (por. faryzeusze i uczeni w Piśmie: 6, 2; 23, 1nn). „Ubodzy w duchu” to ludzie świadomi swej zależności od Boga. Poznają oni jasno i uznają, że życie ich zależy jedynie od Boga. Tak więc duch, o którym tu mowa, to duch ludzki. Jest jednak możliwe, że ewangelista posługuje się umyślnie sformułowaniem „ubogi w duchu” zamiast np. „ubogi w sercu” dla zaznaczenia, że to Duch Boży czyni ducha ludzkiego świadomym swej pełnej zależności od Boga.

Czas teraźniejszy: *do nich należy królestwo...* występujący w pierwszym błogosławieństwie, w przeciwieństwie do formy czasu przyszłego w pozostałych, wskazuje na całkowitą pewność i ufność. Słuchając słów Jezusa i pełniąc je, chrześcijanin może być pewien swego udziału w królestwie. Odbiorcy makaryzmu są błogosławieni, ponieważ przynależą do zapoczątkowanego już królestwa Bożego (5, 3, 10; Łk 6, 20). Ale są też błogosławieni z powodu nadziei pełnego w nim uczestnictwa (5, 4-9, 11-12; Łk 6, 21-23). Błogosławieństwo takie nie pochodzi od człowieka; nie usuwa też prześladowań i cierpienia. Przynoszą one jednak radość prawdziwą i głęboką, podobną do radości Jezusowej.

4. *Błogosławieni, którzy się smucą...* Błogosławieństwo to posiada odpowiednik u Łukasza (Łk 6, 21). Tam jednak mowa jest o płaczu: „Błogosławieni jesteście wy, którzy teraz płaczecie...”. Zauważamy zatem u Mateusza tendencję do spirytualizacji wypowiedzi. O ile we wcześniejszej redakcji wzmiankowani są konkretnie płaczący, u Mateusza nie idzie o zwykłą *saecularis tristitia* (Luz, I, 208), ale smutek z powodu jakiegoś zła duchowego. W konsekwencji tekst Mateusza bardziej niż wersja Łukasza nawiązuje do słów Iz 61, 2 (LXX). U Izajasza czytamy, że Namaszczony przez Boga został wysłany nie tylko po to, aby zanieść dobrą nowinę ubogim (w. 1), ale także, aby pocieszyć wszystkich zasmuconych (w. 4). Powodem smutku jest zniszczenie Jerozolimy. Jerozolima – własność Boga stała się łupem wrogów i przedmiotem pohańbienia. Smutek, o którym mówi Izajasz, jest więc smutkiem religijnym, ponieważ to Bóg sam został znieważony. Bezbożny osiąga pomyślność, a Bóg nie interweniuje dla odwrócenia sytuacji. Stąd smutek. Interwencja Boga stanie się pocieszeniem.

To samo dostrzec można w sytuacji popaschalnej. Lud Boży miał oglądać królestwo Boże w jego pełni. Tymczasem doznaje prześladowania (5, 10-12). Syn Człowieczy nie nadszedł jeszcze w chwale (24, 29-31). Wola Boża nie urzeczywistnia



się na ziemi tak jak w niebie (6. 10). Nieprawi zdają się triumfować nad sprawiedliwymi (2. 1-23; 5. 10-12; 7. 15-22; 13. 53-58; 21. 12-13; 26. 1 – 27. 66). Nie można godzić się z takim stanem. Dlatego sprawiedliwi do czasu eschatologicznego przełomu pozostają w smutku. W tym smutku zawarte są wszystkie smutki tego świata, które ustaną w momencie nadejścia świata nowego.

W okresie patrystycznym oraz w wiekach średnich omawiane błogosławieństwo było odnoszone do tych, którzy smucą się z powodu swoich grzechów. Niewątpliwie, jest rzeczą zbawienną skrusza i żal z powodu grzechów popełnionych (StrBill I. 195-197). Jednakże specyficzne znaczenie słowa *penthein* (wyraża dotkliwe cierpienie z powodu doznanej straty) u Mateusza podsuwa inne znaczenie błogosławieństwa. Jezus odpowiada uczniom Jana: *Czy goście weselni mogą się smuć (penthein), dopóki Oblubieniec jest z nimi?* (9. 15). Wynika stąd, że czas smutku to czas nieobecności Chrystusa w świecie. Można zatem rozumieć, że drugie błogosławieństwo odnosi się w sposób szczególny do tych, którzy smucą się z tego powodu, że Chrystus i Bóg zdają się być w dzisiejszym świecie wielkimi nieobecnymi. Takie rozumienie jest bardzo bliskie smucącym się z powodu nieszczęścia Jerozolimy jako Bożej własności.

W słowach obietnicy skierowanej do tych, którzy się smucą, zauważmy jeszcze, że to Bóg sam (podobnie w błogosławieństwie czwartym, piątym i siódmym: tzw. *passivum theologicum*) udziela pocieszenia. Pocieszenie to jest jednak innego rodzaju niż to, które jest właściwe dla tego świata. Jest to radość wynikająca z przyścia Syna Człowieczego. Jest to radość uczestnictwa w eschatologicznym królestwie Boga. W takim razie obietnica drugiego makaryzmu nie różni się zasadniczo od obietnicy pierwszego (w. 3b). Jest to o tyle zrozumiałe, że jeśli nagroda dla „tych, którzy się smucą” ma być pełna, nie może nią być cokolwiek poza darem królestwa.

5. Kolejny makaryzm: *Błogosławieni łagodni, albowiem oni na własność posiadają ziemię* jest zaczerpnięty dosłownie z Ps 37, 11 (LXX): *hoi de praeis klêronomêsousin tēn gēn*. W psalmie tym słowo *praeis* zastępuje hebr. *anawim*, czyli to samo słowo, które znalazło się w pierwszym makaryzmie (w. 3). Z kontekstu Ps 37 wynika, że *praeis* to ci, którzy są przeciwieństwem bezbożnych (37, 10), którzy ufają Panu (37, 3), nie oburzają się z powodu pomyślności innych (37, 7), są pokorni przed Panem i Jemu ufają (37, 7). Charakteryzuje ich cierpliwość, a zwłaszcza zawierzenie Bogu. Tak więc makaryzm z w. 5 odnosiłby się mniej więcej do tej samej grupy ludzi, co błogosławieństwo pierwsze i pozostaje w pewnym związku i paralelizmie do makaryzmu pierwszego (J. Dupont, *Beatitudes*, I, 257).

W NT poza 1 P 3, 4 oraz omawianym miejscem (5, 5) przymiotnik *praus* występuje dwa razy jedynie u Mateusza i za każdym razem odnosi się do Chrystusa. Jezus pojawia się zgodnie z Za 9, 9 w Jerozolimie jako król łagodny i pokorny. Chociaż jest królem mesjańskim, wkracza do miasta królewskiego daleki od wyniosłości i pychy:



Oto król twój przychodzi do ciebie, łagodny (*praus*) siedzący na osłicy... (21, 5). Na innym natomiast miejscu (11, 29) Jezus nazywa siebie łagodnym (*praus*) i pokornego serca: *Weźcie Moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, bo jestem łagodny (praus) i pokorny sercem*. Jezus aktualnie przychodzący i zarazem eschatologiczny Król w swojej osobie urzeczywistnił łagodność, stając się w ten sposób wzorem dla wspólnoty. „Łagodność” Jezusa wyraża się w Jego uniżeniu i pokorze.

Tak więc trzecie błogosławieństwo wskazuje zasadniczo na taką samą postawę, o której była mowa w błogosławieństwie pierwszym. Jest to postawa zależności względem Boga. Omawiany makaryzm nie jest jednak po prostu dubletem. Nadaje nowy odcień temu, co wyraża błogosławieństwo pierwsze. Człowiek łagodny to taki, który nie oburza się wobec przeciwności życiowych, który umie zachować cierpliwość (J. Dupont, *Beatitudes*, III, 544). Nie stara się wydrzeć Bogu to, czego pragnie (por. 6, 7-8). Człowiek łagodny i cichy przyjmuje czas wyznaczony przez Boga i sposób wybrany przez Boga. „Łagodność” jest zatem postawą najpierw wobec Boga. Ta jednak postawa pokory i zaufania wobec Boga nie byłaby szczerą, gdyby nie przekładała się na relacje wobec bliźnich. Człowiek łagodny nie jest słabym w relacjach z bliźnimi, ale przeciwnie, rozporządza wielką mocą ducha. Trzeci makaryzm nie opisuje stanu bezsily, ale jest wezwaniem do intensywnego działania w celu wypełnienia nowego Chrystusowego prawa. Celem takiego działania jest łagodność, cichość, serdeczna przyjaźń, celem jest usunięcie złości, brutalności i wrogości z relacji międzyludzkich, celem jest działanie, które w całości i na trwałe charakteryzuje dobroć.

Takiemu aktywnemu działaniu przyobiecane zostaje w paradoksalny sposób to, co na świecie zdobywa się na ogół przemocą oraz politycznymi zabiegami. Zgodnie z słowami makaryzmu, łagodni mają odziedziczyć ziemię. Oczywiście, „ziemia” nie oznacza tu Palestyny (jak w Rdz 15, 7; Pwt 4, 38). Wyrażenie „ziemia” występuje tutaj w sensie duchowym, nie geograficznym. Podobnie jak królestwo Boże częściowo jest już obecne (4, 17), a w takim razie jest rzeczywistością duchową, geograficznie nieoznaczoną, tak również „ziemia”, którą mają odziedziczyć łagodni, nie oznacza konkretnie powierzchni ziemi. Obiecane dziedzictwo jest niczym innym jak uczestnictwem w przyszłym, choć w pewnym stopniu obecnym już królestwie Bożym.

6. *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości...* Błogosławieństwo czwarte (w. 6) jest odpowiednikiem Łk 6, 21a. Pochodzi zatem z Q. Znacząca jednak różnica pomiędzy wersją Mateusza a Łukasza polega na uściśleniu przez Mateusza przedmiotu owego „glodu”. O ile Łukasz mówi przede wszystkim o głodzie fizycznym, u Mateusza przedmiotem głodu jest „sprawiedliwość”. Czym więc jest „sprawiedliwość”, i kim są ludzie pragnący jej i łaknący? Słowo *sprawiedliwość* (*dikaioyne*) pojawia się siedem razy w Ewangelii Mateusza (3, 15; 5, 6, 10, 20; 6, 1, 33; 21, 32), za każdym razem w ustach Jezusa. W Ewangelii Markowej nie

występuje ani razu. Zaledwie jeden raz w Ewangelii Łukasza (1, 75) i jeden u Jana (16, 8). Bardzo często pojawia się ten termin w pismach Pawłowych. W samym Liście do Rzymian 33 razy.

Wyrażenie „sprawiedliwość” – zdaniem niektórych autorów początku dwudziestego wieku – powinno być rozumiane w sensie Pawłowym jako dar Boga dla tych, którzy uznają swoją grzeszność. Człowiek który pragnie i łaknie sprawiedliwości, to człowiek uznający swą grzeszność, to człowiek, który pragnie podobać się Bogu, pragnie więc owej sprawiedliwości (T. Soiron, *Die Bergpredigt*, 170). Zwolennicy takiego, tj. Pawłowego rozumienia „sprawiedliwości” argumentują, że „pragnienie i łaknienie” wskazuje na postawę recepcji, tj. przyjmowania czegoś, co znajduje się poza obszarem wysiłków człowieka.

Wydaje się, że zamiast przypisywać Mateuszowi niejako *a priori* Pawłowe rozumienie sprawiedliwości, należy raczej zapytać, jakie znaczenie w swojej Ewangelii nadaje ewangelista temu pojęciu. Otóż okazuje się, że we wszystkich miejscach Ewangelii Mateusza termin sprawiedliwość oznacza doskonałość moralną, którą człowiek jest zobowiązany osiągnąć. Tak właśnie ma się rzecz w 3, 15 (*Tak trzeba nam wypełnić całą sprawiedliwość*), gdzie mowa jest o sprawiedliwości jako działaniu, którego mają się podjąć Jezus i Jan, aby odpowiedzieć posłuszeństwem na wolę Boga. Takie samo jest znaczenie słowa sprawiedliwość także na innych miejscach. Są to: 5, 20: *Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie...*; albo 6, 1: *Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie pełnili przed ludźmi, po to, aby was widzieli...* Niejakie wątpliwości mogą powstać w odniesieniu do wypowiedzi Jezusa w 6, 33: *Szukajcie najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego...* Tutaj bowiem sprawiedliwość nazwana jest „Jego”, tj. Boga sprawiedliwością. Jednakże w tym miejscu nie musi to być gen. subj., tzn. Bóg nie jest tutaj podmiotem sprawiedliwości, ponieważ zarówno w języku greckim klasycznym, jak i biblijnym genetivus może mieć różne znaczenia. Tak więc „czyny Boga” w J 6, 28-29 nie są czynami, które Bóg wykonuje, ale tymi, których wymaga (por. 17, 4; zob. także Kol 2, 19; 2 Kor 1, 12; Rz 2, 15 itd.). Rzecz nie dotyczy zatem sprawiedliwego działania Boga, ale sprawiedliwego, tj. podobającego się Bogu postępowania człowieka (Wiefel 87).

Z całą pewnością takie jest właśnie rozumienie terminu sprawiedliwość w makaryzmie sąsiednim, tj. z w. 10: *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości...* Tutaj sprawiedliwość oznacza postępowanie zgodne z pouczeniami Jezusa. To właśnie z powodu przyłgnięcia do słów Jezusa oraz postępowania zgodnego z wolą Jezusa uczniowie narażają się na prześladowanie. W tym makaryzmie sprawiedliwość nie oznacza zbawczego działania Boga, ale postępowanie zgodne z wolą Boga objawioną przez Jezusa. Skoro zaś ósme błogosławieństwo mówiąc o sprawiedliwości, ma na uwadze działanie zgodne z wolą Jezusa, to i w paralelnym miejscu w błogosławieństwie czwartym wyrażenie sprawiedliwość należy rozumieć także w znaczeniu działania moralnego człowieka, nie zaś działania zbawczego

Boga. Dodajmy jeszcze, że w Ewangelii Mateuszowej przymiotnik „sprawiedliwy” odnosi się zawsze do człowieka, nie zaś Boga (por. np. 25, 46: sprawiedliwi wejdą do życia wiecznego).

Tak więc pragnąć i łaknąć sprawiedliwości oznacza pragnąć chrześcijańskiej doskonałości, oznacza pragnąć prowadzenia życia odpowiadającego woli Ojca (K. Stock, *Le beatitudini*, 86). Słuchacze Jezusowego Kazania wezwani są do pełnienia sprawiedliwości. Z gramatycznej formy wyrażenia (rodzajnik) wynika, że wymagana jest cała sprawiedliwość, nie zaś jej jakaś część! Uczniowie Jezusa zobowiązani są do pełnej sprawiedliwości! Termin „sprawiedliwość” ma zatem w tym miejscu inne znaczenie niż to, które przyjmuje się w popularnym współczesnym użyciu. Poprzez „sprawiedliwość” rozumie się dzisiaj w potocznym języku sprawiedliwość społeczną. Oczywiście w pewien sposób zobowiązanie sprawiedliwości społecznej mieści się w czwartym błogosławieństwie. Zasadniczo jednak wezwanie do sprawiedliwości w omawianym błogosławieństwie posiada znaczenie religijne, teologiczne, jest wezwaniem do prowadzenia życia zgodnego z wolą Boga. Temat sprawiedliwości społecznej zawiera się raczej w błogosławieństwie skierowanym do tych, którzy wprowadzają pokój.

Wyrażenie „będą nasyceni” stanowi tzw. *passivum divinum*. Ci, którzy starają się o urzeczywistnienie sprawiedliwości w swym życiu, otrzymują zapewnienie udziału w królestwie Boga.

**7. Błogosławieni miłosierni...** O ile dotychczasowe błogosławieństwa wskazywały raczej na wewnętrzne nastawienie, z którego wypływa zewnętrzne zachowanie, o tyle obecny makaryzm odnosi się wprost do działania, a konkretnie wzywa do praktykowania miłosierdzia. Samo słowo *eleēmōn* (miłosierny) w Biblii greckiej pojawia się 30 razy. Do Boga odnosi się 25 razy, pozostałe pięć do człowieka (w NT słowo miłosierny pojawia się zaledwie dwa razy: Mt 5, 7; Hbr 2, 17). Tak więc gdy Biblia mówi o miłosierdziu, zazwyczaj idzie tu o miłosierdzie Boga. To miłosierdzie Boga posiada dwa istotne aspekty: przebaczenie przewin (np. Wj 34, 6-7; Iz 55, 7) oraz przychodzenie ludziom z pomocą (np. Iz 30, 18; Ez 39, 25; Ps 86, 15-16). Tak więc zgodnie z wypowiedziami biblijnymi świadczenie miłosierdzia jest właściwością nade wszystko Boga. Stawiany człowiekowi wymóg praktykowania miłosierdzia jest właściwie zachętą do naśladowania w ten sposób Boga i Jezusa.

Ewangelia Mateusza wskazuje dwa sposoby praktykowania miłosierdzia. Pierwszy – jak wynika z sławnego tekstu o Sądzie Ostatecznym (25, 31-46) – polega przychodzeniu z pomocą w jakiegokolwiek potrzebie bliźniego. Z wycieńczenia owych potrzeb (*byłem głodny... byłem spragniony... byłem w więzieniu...*) wynika, że możliwość przychodzenia z pomocą dana jest wszystkim ludziom, także tym, którzy nie rozporządzają środkami materialnymi.

Drugim sposobem świadczenia miłosierdzia jest przebaczenie. Przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (18, 3-35) rzuca podwójne światło na znaczenie



ewangelicznego miłosierdzia. Po pierwsze przebaczenie w stosunku do innych ludzi pochodzi z przebaczenia otrzymanego wcześniej od Boga: *Czy nie powinienś się zmiłować nad tym sługą, jak ja zmiłowałem się nad tobą?* (w. 33). Oznacza to: powinienś przebaczyć, ponieważ Bóg ci przebaczył. Zakończenie przypowieści zdaje się ukazywać odwrotną perspektywę: *W ten sposób uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeśli nie odpuscicie z serca swemu bratu* (w. 35). Oznacza to: powinienś przebaczyć, aby Bóg ci przebaczył.

Wydaje się, że obydwie konkluzje należy pojmować jako uzupełniające się i objaśniające się nawzajem, nie zaś przeciwstawne (A. Dumais, *Le Sermon*, 134). Przebaczenie ze strony Boga jest zawsze uprzedzające. Trzeba jednak, aby było przyjęte. Otóż przyjmowane jest wtedy, kiedy ten, kto przyjmuje pozwala owemu przyjętemu przebaczeniu przynosić owoce i ze swej strony także przebacza. Takie rozumienie potwierdza – jak się wydaje – konstrukcja omawianego makaryzmu. Relacja pomiędzy poprzednikiem a następnikiem nie jest jednoznaczna. Nie wynika zń, że Boże miłosierdzie uprzedza i motywuje działanie człowieka, ani też że celem ludzkiego miłosierdzia jest spowodowanie Bożego miłosierdzia. Istnieje jednak pewien związek pomiędzy miłosierdziem świadczonym a otrzymanym. Miłosierdzie świadczone jest przejawem miłosierdzia rzeczywiście przyjętego.

8. *Błogosławieni czystego serca...* Szóste błogosławieństwo odznacza się wyraźnym semickim kolorytem. „Serce” według semickiego sposobu wyrażania może oznaczać ośrodek ludzkiego chcenia, myślenia i odczuwania. Także wyrażenie „czysty sercem” jest wyrażeniem semickim. W ST występuje głównie w psalmach (np. Ps 24, 3-6; 51, 12; 73, 1, 13; Jr 24, 7; Ez 36, 25-27). Natomiast w Biblii greckiej wyrażenie: *katharoi tē(i) kardia(i)* (*ludzie czystego serca*: dat. *relationis*) pojawia się jeden raz tylko w Ps 24, 4 (LXX). Wg słów tego psalmu, czystość serca stanowi warunek dopuszczenia do liturgii świątynnej: „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu? Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który swej duszy nie skłonił ku marnościam i nie przysięgał fałszywie”. W przeciwieństwie do wcześniejszych ksiąg podkreślających czystość rytualną jako niezbędną w sprawowaniu liturgii świątynnej, wymagana w Ps 24 czystość ma charakter moralny. Czystość ta polega na pragnieniu prawości, szczerości nie tylko w działaniu zewnętrznym, ale także w nastawieniu wewnętrznym. Prosząc o stworzenie „serca czystego” (51, 12), psalmista modli się o usunięcie wszelkiej przewrotności w zamiarach i pragnieniach. Uczeni w Piśmie i faryzeusze stanowią niejako antytyp błogosławieństwa dla ludzi o czystym sercu. Nie ma w nich odpowiedniości pomiędzy tym, co wewnątrz a tym, co na zewnątrz. Ich serce zatem nie jest czyste.

Szóste błogosławieństwo wpisuje się w powyższy nurt pojmowania wyrażenia „czysty sercem”. Potwierdzają to inne miejsca Mateuszowe, w których mowa o czystości serca: *rzeczy, które wychodzą z wnętrza, te czynią człowieka nieczystym* (15, 18-20; por. także 5, 28). Umiejscowione w takim kontekście ewangelicznym



Mateuszowe błogosławieństwo ludzi „czystego serca” wskazuje na ludzi, w których nie ma fałszu ani złości, ludzi, którzy szukają dobra i usiłują być uczciwi wobec Boga i bliźnich. Są to ludzie, których działanie zewnętrzne odpowiada ich wnętrzu. Są to ludzie, którzy żyją w zgodzie z tym, co myślą, są „przejrzysti” w swej relacji z Bogiem i bliźnimi. Takich ludzi moglibyśmy określić „autentycznymi”, o ile tym terminem oznaczamy nie tylko szczerość, ale poszukiwanie prawdy i prawości w relacji z Bogiem i innymi. W 1 Tm 1, 5 „serce czyste” zestawione jest paralelnie z „dobrym sumieniem”.

Na temat „oglądania” Boga istnieją w Biblii dwa kierunki myślowe. Jeden mówi o niemożliwości oglądania Boga (np. Wj 3, 6; 19, 21; 33, 20; J 1, 18; 1 Tm 6, 15-16). Drugi uważa, że oglądanie Boga jest celem ludzi błogosławionych (np. Ps 11, 7; 17, 15; Hi 19, 26). Starożytni pisarze kościelni starali się harmonizować powyższe wypowiedzi następująco: wypowiedzi wcześniejsze dotyczą widzenia fizycznego, drugie natomiast – widzenia duchowego i wewnętrznego. Spotyka się także opinie głoszące, że wypowiedzi wcześniejsze odnoszą się do warunków tego świata, drugie – świata, który nadejdzie. Z pewnością w omawianym makaryzmie nie idzie o dyskutowaną przez filozofów specyfikę widzenia, tj. czy ma to być ekstazyzmistyczne widzenie Boga, czy – jak u Greków – najwyższa forma poznania. Raczej idzie tu o spotkanie z Bogiem właściwe dla eschatologicznych czasów i królestwa Bożego. W omawianym makaryzmie „oglądanie Boga” stanowi zatem istotę pełnego i ostatecznego zbawienia. Zniknie wówczas wszelka niejasność w obrazie Boga oraz Jego odległość. W makaryzmie szóstym ludziom czystego serca obiecana została bliskość wspólnoty z Bogiem.

9. *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój...* Wyrażenie *eirēnopoioi* (dosł. *czyniący pokój*) pojawia się jedynie w tym miejscu w NT oraz LXX. W NT forma czasownikowa: „czynić pokój” odnosi się dwukrotnie do mesjańskiego dzieła Jezusa (Kol 1, 20; Ef 2, 15), a raz jeden odnosi się do ludzi (Jk 3, 18). Ponieważ „pokój” nie należy do ważniejszych tematów Ewangelii Mateusza, wolno przypuszczać, że wypowiedź jest przedmateuszowa. Możliwe, że błogosławieństwo w tej formie zostało sformułowane podczas wojny żydowskiej lub wkrótce po niej i odzwierciedla przekonanie na temat szkodliwości jej wybuchu. Zełoci oraz ich zwolennicy sądzili, że swym zapalem do walki zbrojnej okazują się posłusznymi „synami Boga”. Jezus uczy, a ewangelista to przypomina, że status „synów Boga” należy do tych, którzy starają się o pokój.

Czym jednak jest ów błogosławiony pokój? Otóż nie jest jedynie nieobecnością wojny. W pismach ST wyrażenie *pokój* (*šālôm*) przyjmuje potrójne znaczenie: 1) pozdrowienie albo błogosławieństwo, 2) sytuacja przeciwna wobec wojny, 2) panowanie eschatologiczne Boga. Pokój nie jest więc jedynie stabilnością polityczną, ale jest sytuacją, w której ma miejsce pełny rozwój jednostek i społeczeństw. Z tego powodu w Biblii wyrażenie pokój używane jest często na określenie czasów

mesjańskich, a w niektórych miejscach może być rozumiany po prostu jako zbawienie (por. Księgę Pokoju: Iz 9, 5-6; por. Mi 5, 4; Za 9, 10). W konsekwencji określenie „wprowadzający pokój” wskazuje najpierw na ludzi aktywnie działających na rzecz ustanowienia pokoju tam, gdzie ludzie doświadczają podziałów (J. Dupont, *Beattitudes*, III, 637). Tak właśnie nieco dalej w Kazaniu na Górze spotykamy temat wprowadzania pokoju pod postacią zachęty do pojednania się z bratem przed złożeniem ofiary na ołtarzu (5, 23-24). Po wtóre zaś, ludzie „wprowadzający pokój” to ci, którzy działają na rzecz ustanowienia warunków pozwalających każdemu rozwijać się według planu Stwórcy. Idzie tu zatem o sprawiedliwość w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, i to sprawiedliwość nie tylko na płaszczyźnie ekonomicznej i materialnej, ale o sprawiedliwość integralną umożliwiającą pełny rozwój jednostki. Jedynie wtedy, kiedy staramy się o taką sprawiedliwość przyczyniamy się do braku nienawiści i wojen oraz wprowadzamy pokój.

Na pytanie, w jaki sposób pogodzić 10, 34 (*Nie mniemajcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię; nie przyniosłem pokoju, ale miecz*) z obrazem Jezusa dawcy pokoju (por. Łk 2, 14; 19, 38; Dz 10, 36; Rz 5, 1; Ef 2, 14-18; Kol 1, 2 i in.), należałoby odpowiedzieć, że błogosławiony pokój nie jest pokojem „za wszelką cenę”, zaś wprowadzający pokój nie są pacyfikatorami ani pacyfistami. Zaangażowanie po stronie Jezusa i ewangelicznych wartości może prowadzić do konfliktów nawet w ramach własnego domu i rodziny (10, 34-39; por. 5, 10-11). Pokój ewangeliczny nie jest pokojem tego świata i Jezus sam nie bez sprzeciwów pracował nad jego wprowadzaniem.

Starając się o pokój, chrześcijanin naśladuje swego Ojca w niebie, „Boga pokój” (Rz 16, 20; 15, 33; Flp 4, 9; 1 Tes 5, 23; 2 Tes 3, 16; Hbr 13, 20). Bóg daje pokój oraz pragnie prowadzić ludzi drogami pokoju (LXX Iz 14, 30; 26, 12; 54, 10, 13; 57, 19). Każdy przeto, kto buduje pokój pomiędzy ludźmi, uczestniczy w szczególnej właściwości i przymocie Boga. Z tego właśnie wynika nazwa dzieci Boże. Wyrażenie „synowie Boży” pojawia się wyłącznie w tym miejscu Ewangelii Mateusza. Podmiot czynności („będą nazwani”) nie jest wymieniony wprost, ale ze struktury gramatycznej (*passivum theologicum*) wynika, że jest nim Bóg. Kiedy działamy na rzecz pokoju, zostajemy uznani przez Boga za jego dzieci. Jezus w czasie uroczystego wjazdu do Jerozolimy ukazany jest jako Księgę Pokoju (21, 1nn), jakkolwiek wyrażenie „pokój” nie pojawia się bezpośrednio. Istnieje zatem związek między Synem a czyniącymi pokój, którzy nazwani są synami Bożymi. Czyniącym pokój przyobiecane jest to, że Jezus jako Syn Boży w nich się ucieleśni i w nich będzie trwał. Wierzący w Jezusa już są dziećmi Boga (5, 45), którego nazywają Ojcem (6, 9). Eschatologiczne synostwo rozumiane jest jako nieosiągalny dotąd stopień bliskości oraz podobieństwo do Boga.

10. *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości...* Werset ten nie ma swego odpowiednika u Łukasza. Ponieważ zawiera sporo słów typowo

Mateuszowych (np. „sprawiedliwość”), wolno sądzić, że jego pochodzenie jest w znacznym stopniu redakcyjne. Zamyka on serię makaryzmów sformułowanych w trzeciej osobie. Odpowiadając na pytanie, dlaczego ewangelista włączył to błogosławieństwo, choć przecież błogosławieństwo dla prześladowanych zawiera się w następnych ww. 11-12, a ulubiona przez ewangelistę idea „sprawiedliwości” znalazła się już wcześniej (w. 6), należy wskazać na specyficzną dla ewangelisty Mateusza strukturę triadyczną. Dodając aktualne ósme błogosławieństwo Mateusz otrzymuje łącznie dziewięć błogosławieństw. Dziewiąte jest wprawdzie w pewnym stopniu powtórzeniem ósmego, ale poprzez taki zabieg ewangelista, przejawsz się z tradycji osiem błogosławieństw i dodając dziewiąte, osiągnął serię 3x3.

Idea prześladowania sprawiedliwego pojawia się obszernie w Mdr 1, 16 – 5, 23. U Mateusza ponadto w 23, 34-35. Zastosowany tutaj czasownik *diōkō* (u Mateusza występuje sześć razy, u Łukasza – trzy, u Marka nie pojawia się wcale) może odnosić się do przemocy fizycznej, słownej albo do jednej i drugiej. Zastosowana forma *perfectum* może wskazywać na zaistnienie prześladowania i jego aktualne trwanie. Powodem prześladowania jest „sprawiedliwość”. „Sprawiedliwość” w tym miejscu oznacza postępowanie człowieka odpowiadające woli Boga. Ludźmi „cierpiącymi dla sprawiedliwości” to ci, którzy poddawani są prześladowaniom ze względu na swe pragnienie prowadzenia życia według woli Boga. Do zakresu „sprawiedliwości” należy otwarte przyznanie się do Jezusa i związana z tym praktyka życia. Wyznanie Jezusa objawia się w czynach (7, 21-23; 25, 31-46).

Makaryzm zawiera zatem zachętę i wezwanie do słuchaczy znajdujących się w sytuacji prześladowania. Idzie o to, aby w chwili prześladowań nie porzucać zobowiązań sprawiedliwości, ale również wtedy okazać się sprawiedliwym. Takim bowiem obiecanie zostało królestwo niebieskie. Obietnica otrzymania królestwa jest powtórzeniem 5, 3b i stanowi inkluzję. Jej funkcją jest wskazanie początku i końca szeregu błogosławieństw, które – jak zapewne zauważyliśmy – stanowią różny sposób powiedzenia tej samej rzeczy, a mianowicie że *takich jest królestwo Boże*.

**11. Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladowają was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was...** (ww. 11-12). Jest to najobszerniejszy makaryzm obejmujący dwa wersety (11-12). W Q stanowił on przejście pomiędzy błogosławieństwami a wezwaniem do miłości nieprzyjaciół („Miłujcie waszych nieprzyjaciół...”, Q 6, 27). W paralelnej wypowiedzi Łukasza prześladowanie wyraża się w czterech formach: uczniowie są znienawidzeni, wyłączeni, lżeni, a ich imię podawane jest w pogardę jako nieczne (Łk 6, 22). U Mateusza wyliczone są trzy sposoby: urąganie, prześladowanie oraz mówienie przeciwko. Być może jest tak ze względu na Mateuszowe upodobanie do triady. Zmianę z trzeciej osoby na drugą można byłoby wytłumaczyć tym, że błogosławieństwo 5, 11-12 pierwotnie krążyło osobno i dopiero potem zostało dołączone do pozostałych istniejących już w trzeciej osobie. Istnieje także możliwość, że to Mateusz sformułował

błogosławieństwa w trzeciej osobie. W takim razie na pytanie, dlaczego nie czynił to konsekwentnie i nie zmienił 5. 11-12, należałoby odpowiedzieć, że albo nie zmienił ze względu na następujące bezpośrednio sformułowania w drugiej osobie: *Wy jesteście solą ziemi...* (5. 13), albo też zamierzył osiągnąć klimaks w całości perykopy poprzez zwrot w drugiej osobie.

Nie każde prześladowanie zasługuje na obietnice, ale to, do którego dochodzi z powodu Chrystusa (por. 1 P 3. 14. 17; 4. 14n). Nie każde także słowo skierowane przeciw chrześcijanom daje podstawę do uznawania się za błogosławionych, ale takie, które oskarża w sposób kłamliwy. Tylko takie pozwala prześladowanym uważać się za błogosławionych.

12. Błogosławieństwo przekształca się w wezwanie do radości eschatologicznej (*Cieszcie się i radujcie...*). Prześladowanym obiecana zostaje niebieska zapłata. W 6. 20 znajdujemy porównanie zapłaty do skarbu przechowywanego w niebie. To właśnie na taki skarb zamienione zostaną cierpienia prześladowanych. Jeśli bowiem uczniowie są prześladowani podobnie jak wcześniej prorocy, zatem podobnie jak oni są sługami Boga i z pewnością otrzymają odpłatę (K. Kertelge, *Błogosławieni*, 23nn). Stary Testament zna prześladowanie Eliasza (1 Krl 19) lub też Jeremiasza (np. Jr 37, 11nn). W późniejszych żydowskich legendach opowiadania o prześladowaniu i śmierci starotestamentalnych proroków zostały znacznie poszerzone. Chrześcijańska wspólnota doświadcza na sobie losu proroków. Wyrażenie „przed wami” określa uczniów Jezusa jako następców proroków. Podobnie jak starotestamentalni prorocy, także uczniowie otrzymali od Boga misję. W zachęcie do radości pośrodku prześladowań uwydatnia się logika paschalna śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Wspólnota powinna radować się i cieszyć z powodu cierpień. Podstawą radości jest odwrócenie się sytuacji, które przyniesie przyszłość. Jakkolwiek więc królestwo w całej swej pełni jeszcze nie nadeszło, myśl o przyszłej szczęśliwości odmienia teraźniejszość i czyni ją bardziej znośną (por. Jk 5. 10-11).

### III. Aspekt kerymatyczny

**Orędzie błogosławieństw.** Jezusowe „Błogosławieństwa” są w najpełniejszym znaczeniu tego słowa głoszeniem Ewangelii o królestwie. Ukazują najpierw warunki posiadania królestwa. Otrzymają je ubodzy w duchu, łagodni, miłosierni, wprowadzający pokój, czystego serca... Jeszcze ważniejszym przesłaniem błogosławieństw jest zapewnienie o uprzywilejowaniu przed Bogiem tych, którzy cierpią. Dlatego bardziej niż wyliczeniem cnót, błogosławieństwa są wyliczeniem sytuacji, w których Bóg w swojej niezmierzonej dobroci i miłości zapewnia swoją zupełnie darmową i wspaniałomyślną interwencję na rzecz potrzebujących. Te sytuacje to chwile ucisku, smutku, prześladowania... Toteż podejmując się aktualizacji



błogosławieństw, trzeba najpierw pamiętać, że błogosławieństwa są nade wszystko głosem Dobrej Nowiny. Jej pierwszorzędnym aspektem jest nie tyle „przykazanie”, ile radosna ewangeliczna nowina o Bogu, który troskliwie pochyla się nad cierpiącymi, udręczonymi i prześladowanymi. Po wtóre, trzeba nam także pamiętać, że błogosławieństwa ukazują „styl” życia, który prowadzi do królestwa. Jeśli chce się oglądać Boga, być Jego dzieckiem, dostąpić Bożej nagrody, trzeba być czystego serca, wprowadzać pokój, pragnąć i łaknąć sprawiedliwości... Krótko mówiąc, błogosławieństwa są wielkim pocieszeniem ale i równie wielkim napomnieniem.

**Kierunki interpretacji Ośmiu Błogosławieństw.** W historii wykładu błogosławieństw wyróżnić można trzy główne kierunki. Pierwszy kładzie nacisk na obietnice zawarte w błogosławieństwach. Błogosławieni to ludzie pozostający w określonych sytuacjach: ubodzy, cisi, zasmuceni, pragnący i łaknący sprawiedliwości, miłosierni, wprowadzający pokój, prześladowani. Taka interpretacja opiera się głównie na czterech pierwszych błogosławieństwach (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 211).

Kierunek drugi podkreśla etyczny charakter napomnień w błogosławieństwach. W starożytnym Kościele oraz w średniowieczu rozumiano błogosławieństwa jako ukazanie drogi od pokuty do doskonałości. Droga od pierwszego do ostatniego błogosławieństwa jest drogą od pokuty do doskonałości. Ambroży objaśniał błogosławieństwa jako drogę na szczyt góry (*Exp. Lc.* 5, 49-82). Nowsi autorzy rozumieją błogosławieństwa jako „tablicę cnót”, jako odpowiednik tablic przykazań. Stając wobec owych tablic Nowego Przymierza (również dwóch tablic, podobnie jak w ST), człowiek powinien postawić sobie pytanie: Czy ja taki jestem?

Kierunek trzeci upatruje w błogosławieństwach regułę życia chrześcijańskiej wspólnoty. Przyjmując podział błogosławieństw na dwie strofy, wskazuje się na pierwszą strofę (cztery początkowe błogosławieństwa) jako mówiącą o postawach, drugą (cztery końcowe błogosławieństwa) – o działaniach. Błogosławieństwa nie są niczym innym, jak opisem drogi tych, którzy łakną i pragną Bożej łaski, i z niej oraz dzięki niej uczą się, w jaki sposób postępować w relacji z innymi (por. *Luz.* 1, 23).

**Błogosławieństwa w historycznym oddziaływaniu.** Określenie „ubogi w duchu” większość ojców Kościoła rozumiała jako pokorę. Bycie ubogim w duchu to nie to samo co ubóstwo materialne. Ubóstwo duchowe mówi o wewnętrznym nastawieniu do bogactw. To wewnętrzne nastawienie wyraża się w tym, że człowiek nie pokłada ufności w bogactwie. W bogactwach nie upatruje swego bezpieczeństwa. Powyższa interioryzacja ubóstwa u Ojców osiąga swoją nową jakość w mistyce. Mistrz Eckhart mówił o potrojnym kształcie ubóstwa: ubogim w duchu jest ten, kto niczego nie pragnie, nawet wypełnienia woli Boga, ten, kto niczego nie zna, nawet działania Boga w sobie, ten, kto niczego nie posiada, nawet żadnej przestrzeni w sobie, w której Bóg ma działać (por. *Luz.* 1, 207). W starożytnym Kościele błogosławieństwo skierowane do ubogich w duchu zajmowało ważne miejsce w objaśnianiu dobrowolnego ubóstwa. W takim jednak wypadku błogosławieństwo to odnoszono do mnichów, nie zaś do wszystkich ludzi. (np. Bazyli, *Reg. brevius*, 205).

Błogosławieństwo odnoszące się do ludzi „czystego serca” posiada bardzo bogatą historię interpretacji. W starożytności dominowało ascetyczne rozumienie czystości serca. Czystość serca to poskromienie grzesznych żądz. Świadkiem takiego pojmowania jest Grzegorz z Nyssy. Idzie o oczyszczenie serca od wszelkich pragnień i wszelkich grzesznych myśli, po to, aby podobieństwo Boże w człowieku mogło rozbłysnąć na nowo (*De beat.* 6, 3). W życiorysie św. Antoniego sporządzonym przez Atanazego omawiane błogosławieństwo stanowi ideę przewodnią i opisuje jego drogę do doskonałości. Reformatorzy podkreślali wagę i potrzebę szukania Boga w ubogich, błędzących i udręczonych. Wtedy to właśnie ogląda się Boga i wtedy serce staje się czyste i wolne od wszelkiej wyniosłości. Czystość serca polega na tym, że każdy człowiek na swoim miejscu rozmyśla o tym, co Bóg mówi i w miejsce swoich idei stawia Boże słowo (Luter).

Jeszcze więcej zainteresowania wzbudzała obietnica oglądania Boga. Korzenie owego zainteresowania tkwią w filozofii platońskiej oraz arystotelesowskiej, dla której rzeczywistym sensem istnienia jest oglądanie Boga (por. Platon, *Resp.* 7, 527 D-E). W kontekście takich filozoficznych koncepcji uważano, że oglądanie Boga urzeczywistnia się już teraz poprzez blask podobieństwa Bożego w osobie doskonałego chrześcijanina. Czysta dusza ogląda Boga w sobie jakby w zwierciadle (Atanazy, *C. gent.* 2). Takie oglądanie Boga jest właściwością serca oczyszczonego od złych myśli i czynów. Obok takiego oglądania istnieje w dziejach interpretacji przekonanie o ostatecznym i eschatologicznym oglądaniu Boga przez tych, którzy poprzez widzenie Boga stali się nieśmiertelni i zjednoczyli się z Bogiem (Ireneusz, *Adv. haer.* 4, 20).

## Bibliografia

- Broer L., *Die Seligpreisungen der Bergpredigt* (BBB 61), Bonn 1986; Drozd J., *Błogosławieństwa ewangelijne*, (Mt 5, 1-12; Łk 6, 20-26) (AL 15), Katowice 1990; Gourgues M., *Sur l'articulation des beatitudes mattheennes* (Mt 5, 3-12): une proposition, NTS 44/3 (1998) 340-356; Hellholm D., „Rejoice and Be Glad, for Your Reward is Great in Heaven. An Attempt at Solving the Structural Problem of Matt 5, 11-12”, w: Fs. G. Wagner, Bern 1994, 47-86; Hergesel T., *Osiem błogosławieństw* (Mt 5, 3-10), *Isiata życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1999; Kertelge K., „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości” (Mt 5, 10), *CompP* 7, 5 (1987), 23-33; Lage F., *Błogosławieństwa. Tekst i interpretacja*, *CompP* 7, 5 (1987) 3-22; Langkammer H., „Błogosławieni czystego serca” (Mt 5, 8), *Błogosławieństwo dla celibatariuszy?*, w: *Ku szczęściu bez oszustwa*, red. J. Misiurek i in., Lublin 1997, 127-138; Latke M., *Glücklich durch den Geist* (Matthäus 5, 3), w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautenberg, red. C.P. Mayer, Giessen 1994, 363-382; Lohfink N., *The Appeasement of the Messiah: Thoughts on Ps 37 and the Third Beatitude*, TD 44/3 (1997) 234-241; Lach J., *Błogosławieni ubodzy w duchu* (Mt 5, 3), *CompP* 6/5 (1986) 4-47; Manns F., *Blessed are the Meek for They Shall Inherit the Earth*, SBFLA 50 (2000) 37-51; Matteo A., *ἡ πρῶτη τῶν πνευματικῶν della prima beatitudine di Matteo* (Mt 5, 3a), BiOr 44 (2002) 245-254; Misiurek J., „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5, 9), w: *Ku szczęściu bez oszustwa*, red. J. Misiurek i in., Lublin 1997, 167-180; Pacionek A., „Błogosławieni...” - etyczne wymogi ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 3-12), RT 51/1 (2004); Panimolle S.A., *Il Discorso della Montagna*, Milano 1986; Romaniuk K., *O najstarszej postaci błogosławieństw stanowiących wstęp do Kazania na Górze*, PTom 1 (1984) 75-86; Stock K., *Die Bergpredigt als Programm für das Reich Gottes*, Studia Missionalia 46 (1997) 1-20; tenze, *Discorso della Montagna Mt 5-7. Le Beatitudini*, Roma 2002; Talbot M., „Heureux les doux, car ils hériteront la terre” (Mt 5, 4/5), (EtB Nouvelle série, 46), Paris 2002.

### 2.2.2.2. Zadanie uczniów: sól ziemi i światło świata (5, 13-16)

<sup>13</sup> „Wy jesteście solą ziemi.

*Lecz jeśli sól utraci swój smak, czym będzie się solić?*

*Na nic się już nie przyda, jak tylko na wyrzucenie<sup>a</sup> i podeptanie przez ludzi.*

<sup>14</sup> *Wy jesteście światłem świata.*

*Nie może się ukryć miasto położone na górze.*

<sup>15</sup> *Nie zapala się też lampy i nie kładzie jej pod korcem, ale na podwyższeniu;*

*a wtedy świeci wszystkim, którzy są w domu.*

<sup>16</sup> *Tak niech świeci światło wasze przed ludźmi,*

*aby widzieli wasze dobre uczynki*

*i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie”.*

<sup>a</sup>) Spora liczba rękopisów (D, W, Θ, P<sup>1</sup>) posiada semityzującą, parataktyczną konstrukcję, tj. dwa bezokoliczniki połączone spójnikiem (*blethenai eksō kai katapateisthai*). Za przyjęciem konstrukcji hypotaktycznej (*blethen eksō*) przemawia powaga świadectw (κ, B, C, P, 33, 892, Oryg). Tak też przyjmują nowsi wydawcy. W przekładzie trudno było uwzględnić przyjętą lekcję. Sens jednak oddany jest dokładnie.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Mateuszowa perykopa o soli i świetle świata (5, 13-16) stanowi pomost pomiędzy błogosławieństwami (5, 3-12) a wypowiedzią programową na temat interpretacji Prawa (5, 17-20). Zawiera trzy krótkie przypowieści: o soli, o mieście położonym na górze oraz o lampie. Z poprzednią perykopą (por. w. 11n) łączy się poprzez emfaticznie wprowadzony zaimek „wy”. Zaimек wskazuje, że wypowiedź skierowana jest w szczególny sposób do uczniów. Werset ostatni (w. 16) rozumiany bywa nierzadko jako tytuł dla następującego bezpośrednio obszernego fragmentu (ww. 17-48). Fragment ten objaśnia, jakie to są „uczynki dobre” (w. 16).

Perykopa składa się wyraźnie z dwóch części, zatytułowanych: „Wy jesteście solą ziemi...” (w. 13a), „Wy jesteście światłem świata...” (w. 14a) oraz podsumowania (w. 16). Szczegółowo struktura perykopy przedstawia się następująco: 1) Przypowieść o soli (w. 13). W tej części można wyróżnić: a) stwierdzenie odnoszące się do uczniów: *Wy jesteście solą...* (w. 13a); b) pytanie: *Jeśli sól...* (w. 13b); c) odpowiedź: *Na nic...* (w. 13c); 2) Przypowieść o mieście i o świetle (w. 14-15). W tej drugiej części perykopy można wyróżnić: a) stwierdzenie dotyczące uczniów: *Wy jesteście światłem...* (w. 14a); b) pierwszą przypowieść: *Miasto...* (w. 14b); c) drugą przypowieść: *Światło...* (w. 15); 3) Perykopa kończy się konkluzją (w. 16). Podsumowuje ona głównie ww. 14-15 o świetle świata, ale także w. 13 o soli ziemi. Poprzez parenetyczne ukierunkowanie tego wersetu cała perykopa sprawia wrażenie jedności. Schematycznie:



- 1) Przypowieść o soli (w. 13)
  - a) Stwierdzenie (w. 13a)
  - b) Pytanie (w. 13b)
  - c) Odpowiedź (w. 13c)
- 2) Przypowieść o mieście i świetle (ww. 14-15)
  - a) Stwierdzenie (w. 14a)
  - b) Pierwsza przypowieść (w. 14b)
  - c) Druga przypowieść (w. 15)
- 3) Konkluzja (w. 16)

**Redakcja i tradycja.** Wychodząc z teorii dwóch źródeł, wypada stwierdzić, że omawiana perykopa została sporządzona z dwóch wypowiedzi zaczerpniętych z różnych miejsc Q (w. 13bc – Łk 14, 34-35; w. 15 – Łk 11, 33). Logion o soli w mocno zmienionym kształcie pojawia się także u Mk 9, 50. Logion trzeci (o mieście: w. 14b) pochodzi z własnego materiału Mateusza. Jest także możliwe, że logion ten należał już do Q, ponieważ niezbyt harmonizuje z wprowadzeniem (w. 14a), a także z końcowym zastosowaniem (w. 16), w którym do głosu dochodzi element dynamiczny, nie zaś statyczny. Ponieważ 5, 13 oraz 5, 15 posiadają niedoskonałą paralelę w Mk 4, 21 i 9, 50 oraz ponieważ Łk 11, 33 wydaje się dubletem Łk 8, 16 (= Mk 4, 21), można wnosić, że wypowiedzi o soli i świetle istniały w Q oraz u Marka. Redakcyjne uzupełnienia pojawiają się na początku każdej części (ww. 13a, 14a), a zwłaszcza w wersecie końcowym (w. 16) (M. Krämer, *Salz der Erde*, 133nn). W wersecie ostatnim wyrażenia Mateuszowe to: „przed ludźmi”, „Ojciec, który jest w niebie” a także zobowiązanie do pełnienia „dobrych czynów”.

Jest także możliwe, że Mateusz zaczerpnął materiał z ustnej tradycji (Hagner, I, 98). Przyjmując takie rozwiązanie, trudno wskazać, jak dalece ewangelista jest odpowiedzialny za obecny kształt perykopy. Można tylko zauważyć, że w. 14b niezbyt dobrze łączy się z resztą zastosowanych obrazów. W obrazie miasta na górze pojawiają się rysy starotestamentalne. Jest możliwe, że logion został dołączony do istniejącego już materiału.

## II. Egzegeza

13. Omawiana perykopa stanowi – jak wspomniano – przejście pomiędzy zarysowaną przedtem błogosławioną przyszłością (5, 3-12) a obowiązkami życia obecnego (5, 17 – 7, 12). Sformułowanie wprowadzające: *Wy jesteście solą ziemi... Wy jesteście światłością świata...* było zapewne odbierane w głoszeniu pierwotnego Kościoła jako wysoce polemiczne. Solą ziemi i światłem świata zostali nazwani uczniowie Jezusa, nie zaś – jak można było się spodziewać – Tora, Świątynia albo Jerozolima (por. Iz 60, 1-3). W dodatku uczniowie są światłem i solą nie tylko



Izraela, ale całego świata. Odnosi się to nie tylko do dwunastu uczniów, ale do uczniów Jezusa wszystkich czasów. Zadanie uczniów opisane jest za pomocą obrazu soli i obrazu światła.

Znaczenie metafory *Wy jesteście solą ziemi...* zależy w znacznej mierze od tego, jak rozumieć funkcję soli. W tradycji starotestamentalnej i judaistycznej funkcja ta była wieloraka. Według Kpl 2, 13 (por. także Ez 43, 24) do każdej ofiary dodawano sól. Sól byłaby zatem metaforą ducha ofiary. Oznacza to, że uczniowie Jezusa powinni odznaczać się duchem ofiary i w ten sposób służyć światu (Cullmann, 36nn). Nie jest to jedyna funkcja soli. W 2 Krl 2, 19-23 Eliasza posługuje się solą w celu oczyszczenia wody niezdatnej do picia. Związek pomiędzy solą a oczyszczaniem dostrzegalny jest także w Wj 30, 35. Zadanie uczniów polegałoby zatem na oczyszczaniu świata i czynieniu go zdrowym. W Hi 6, 6 sól jest przyprawą do potraw (por. Kol 4, 6), natomiast Ignacy (*Magn.* 10) wskazuje na jej zdolność konserwowania pokarmów. Podobnie czytamy u wielu innych starożytnych pisarzy. W takim razie sól w wypowiedzi Jezusa byłaby metaforą nieskażoności i czystości. Uczniowie mieliby zatem wpływać na zachowanie świata od zepsucia. W tekstach rabinackich sól łączona bywa niekiedy z mądrością (*Sota* 9, 15). Z tego powodu sól uznawana jest niekiedy jako metafora mądrości, zwłaszcza mądrości w trudnych czasach eschatologicznych. Właśnie do tematu mądrości chrześcijańskiej zdaje się nawiązywać Kol 4, 5: „Mowa wasza niech będzie zaprawiona solą, tak byście wiedzieli, jak należy każdemu odpowiadać”. Uczniowie mieliby zatem wносить do świata „słowo mądrości”. W Ezd 4, 14 ci, którzy spożywają sól w pałacu, nie mogą świadczyć przeciw królowi. Sól jest zatem oznaką otwartości, gościnności i lojalności (stąd także „sól przymierza” – Lb 18, 19; Kpl 2, 13). Również pod tym względem uczniowie mają donosić misję w świecie do spełnienia.

Biorąc pod uwagę powyższą różnorodność znaczeń, nie jest łatwo wskazać, które z nich jest najbardziej właściwe dla 5, 13. Można bowiem rozumieć, że uczniowie przez swoją mądrość mają być solą świata, albo też mają przyczyniać się do oczyszczenia i uzdrowienia świata, także poprzez swą otwartość i lojalność, czy wreszcie mają być gotowi na ofiarę z siebie samych. Najczęściej jednak komentatorzy starożytni i późniejsi mówią o soli jako niezbędnej przyprawie do pokarmu. Na takie rozumienie wskazuje Mk 9, 50 oraz Łk 14, 34. Podobnie więc jak sól jest niezbędna do potraw, tak również posłannictwo uczniów w świecie jest jedyne i niezbędne. Jest także możliwe, że ewangelista miał na uwadze ową właśnie wielostronność działania soli, a zatem wielostronność oddziaływania uczniów Jezusa w świecie.

Powstaje pytanie, czy wypowiedź o soli, która utraciła swój smak, posiada jakiekolwiek odniesienie do rzeczywistości. Wydaje się, że idzie tu o sól, która zmieszana z ziemią lub jeszcze inaczej zanieczyszczona, staje się bezużyteczna (Pliniusz, *Hist. Nat.* 31, 82). Niektórzy sugerują, że wypowiedź nawiązuje do znanego zjawiska obserwowanego w okolicy Morza Martwego. Otóż w wyniku parowania wody na

obrzeżach Morza Martwego powstawały kryształki innego minerału (gips), który błędnie był uważany za sól, która utraciła swój smak. Czasownik *mōrainēin* (który w tym miejscu tłumaczymy: *utracić smak*) oznacza dosłownie: *stać się niemądrym, zgłupieć*. Skąd zatem takie tłumaczenie? Otóż odpowiednikiem aramejskim i hebrajskim tego czasownika jest czasownik *ṭpl*. Czasownik *ṭpl* oznacza: *utracić smak* (gr. *analon gīnesthai*) i tak znajdujemy w Mk 9, 50, albo: *stać się niemądrym* (gr. *mōrainēin*) i tak właśnie mamy w Mt i Łk. Ponieważ to ostatnie rozumienie czasownika w kontekście Mateuszowym wydaje się mało prawdopodobne, dlatego tłumacze posługują się Markowym „utracić smak” (gr. *analon gīnesthai*).

Wzmianka o wyrzuceniu i podeptaniu jest jasna. Jeśli sól nie spełnia swego zadania nadawania właściwego smaku ziemi, zostaje wyrzucona. Jest możliwe, że wypowiedź o soli, która z racji swej bezużyteczności ma być wyrzucona i podeptana, w ustach Jezusa była przestrożą skierowaną do przywódców narodu, wrogich Jezusowi. Została ona następnie zrozumiana jako ostrzeżenie dla uczniów Jezusa. Uczeń, który nie spełnia swego zadania, tzn. nie wnosi do świata odpowiednich walorów zostanie przez świat odepchnięty. Podeptanie było starotestamentalnym obrazem sądu szczególnie częstym u Izajasza (por. Iz 10, 6: „Posyłam go przeciw narodowi bezbożnemu... by rzucił go na zdeptanie jak błoto na ulicach”).

**14. Wy jesteście światłem...** Światło stanowi „otwartą” metaforę, której znaczenie uściśla dopiero kontekst. W ST i judaizmie określenie „światło” odnoszono do Boga, do Izraela oraz pojedynczych postaci jak Sługa Jahwe (np. Iz 42, 6: światło narodów). Odnoszono je także do Tory i Jerozolimy (StrBill I, 237). W omawianym fragmencie zadanie to zostało powierzone chrześcijanom. Mają oni zanieść Boże światło w swoje otoczenie. Mają być światłem w świecie i dla świata. W ten sposób kontynuują posłannictwo Jezusa. Nieco wcześniej bowiem Jezus nazwany jest „światłem dla pozostających w mrokach” (Iz 9, 1-2 cyt. w Mt 4, 15-16). Do natury bycia uczniem Jezusa należy świecić. Uczniowie są światłem świata, o ile są autentycznym refleksem życia i nauczania Jezusa. Apostoł Paweł poszerza metaforę nazywając chrześcijan „dziećmi światła” (Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5).

Metafora światła kontynuowana jest stwierdzeniem o niemożliwości ukrycia miasta położonego na górze. Ponieważ brak jest rodzajnika przed *polis* (miasto), nie wydaje się, aby była to bezpośrednia aluzja do Jerozolimy oraz góry Syjon. Raczej logion przywołuje na pamięć realia palestyńskie: miasta budowane były na wzgórzach, a zatem były z daleka widoczne. Z drugiej jednak strony narzuca się z całą oczywistością proroctwo o pielgrzymce ludów do świętego miasta Boga (Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-3 i in.). Obraz miasta położonego na wzgórzu symbolizuje siłę przyciągania ze strony wspólnoty uczniów. Obydwa obrazy (światło – miasto na górze) unaczyniają ową tendencję wobec innych narodów, który należałoby nazwać ruchem odśrodkowym i dośrodkowym. Z jednej strony misjonarze wyruszają w celu zdobycia narodów, z drugiej strony, narody same kierują się ku Chrystusowi.

15. Posługując się bardzo krótką przypowieścią, ewangelista podaje dalsze pouczenie na temat roli uczniów: *Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem...* (w. 15). Przypowieść wprowadza nas do palestyńskiego wiejskiego mieszkania, oświetlonego glinianą lampką olejną ustawioną na specjalnym stojaku, aby światło mogło rozchodzić się możliwie najszerzej. Wszyscy, którzy znajdują się w pomieszczeniu, mogą wtedy korzystać z światła. Byłoby natomiast rzeczą zupełnie nierozsądną, gdyby ktoś zamiast umieścić lampę na podwyższeniu przykrył ją naczyniem. Jeśli nawet lampa świeci wówczas jeszcze przez pewien czas, z pewnością nie służy już nikomu. Podobnie jak światło nie spełnia swego zadania, jeśli się je ukryje pod korcem, tak też i uczniowie Jezusa przestają być w gruncie rzeczy uczniami, kiedy stają się bezczynni. Bycie uczniem wyraża się w ich działaniu. Powinni zatem być dobrze widoczni (jak miasto na górze) i przekazywać światło dla dobra wszystkich mieszkańców ziemi.

Istnieje pewna różnica pomiędzy Łukaszkową wersją (Łk 11, 33), gdzie mowa jest o tych którzy korzystają z światła, kiedy wchodzi do domu oraz wersją Mateuszową, wg której ze światła korzystają wszyscy, którzy są już w domu. Można tu dopatrywać się specyficznej tendencji misyjnej. Wersja Mateuszowa mówi o odnowie wewnątrz judaizmu, Łukaszkowa natomiast wskazywałaby na tendencję misyjną uniwersalną.

16. Werset ten nie występuje u pozostałych synoptyków. Stanowi podsumowanie i kulminację całego fragmentu. Tak jak do natury soli należy być solną, do miasta na górze być widocznym, a do światła oświetlać, tak też do natury bycia uczniem należy promieniować „dobrymi czynami”. Owe dobre czyny to nade wszystko te, o których mówią błogosławieństwa (5, 2-12), ale także wszystko to, co w dalszej części Kazania na Górze nazywane jest sprawiedliwością (5, 20 - 7, 12) (J. Lambrecht, *Le discours*, 63n). Pójście za Jezusem, przyjęcie Ewangelii królestwa wyraża się w praktyce życia. Nie można oddzielać Ewangelii przyjętej od Ewangelii przeżywanej. Ewangelista nie rozróżnia tutaj pomiędzy światłem, którym jest wspólnota Kościoła ze swej natury a światłem, którym winna ona promieniować. Nie rozróżnia pomiędzy darem i zadaniem. Jedno i drugie stanowi jedność.

Celem promieniowania jest prowadzenie ludzi do uwielbienia Ojca, który jest w niebie. Uczeń powinien tak postępować, aby w jego życiu dostrzegany był przez ludzi Bóg oraz Jego przemieniająca moc. Światło, które promienieje dzięki czynom chrześcijanina winno prowadzić do źródła życia, tj. do Boga. Zamknięte i skierowane ku sobie chrześcijaństwo jest nie do przyjęcia. Istota pójścia za Jezusem nie polega na słuchaniu słów Jezusa na Górze, ale na powiązaniu słuchania z czynem. Wypowiedź 6, 1 dodaje, że sprawiedliwość winna być praktykowana nie dla pochwały ze strony ludzi, ale dla oddania chwały Ojcu, który widzi w ukryciu i dostrzega prawdziwe motywacje. Ostatecznym celem pójścia za Jezusem nie jest



człowiek, nie jest bliźni, i oczywiście, nie jest nim ludzkie „ja”. Celem jest „Ojciec, który jest w niebie”. Czyni uczniów sławić mają nie ich samych, ale Tego, który zechciał być ich Ojcem.

Bog po raz pierwszy nazwany jest tutaj Ojcem dla uczniów. U Mateusza tytuł taki pojawia się czterdzieści pięć razy, przy czym dziewiętnaście z uzupełnieniem: *który jest w niebie albo niebieski*. Wyrażenie „Ojciec w niebie” w NT jest określeniem specyficznie Mateuszowym. Poza Mateuszem występuje jedynie raz w Mk 11, 25. Tylko Jan posługuje się tytułem „Ojciec” więcej razy niż Mateusz. W Kazaniu na Górze Bog nazwany jest Ojcem siedemnaście razy. Jakkolwiek Grecy, podobnie jak Żydzi stosowali do Boga określenie Ojciec, NT czyni to znacznie częściej. Racją częstego występowania takiego tytułu było głoszone przez Jezusa królestwo, które wprowadzało możliwość nowej, bardziej osobistej i wewnętrznej relacji z Bogiem. Dzięki temu wierzący może zwracać się do Boga jako do Ojca w najbardziej osobistym znaczeniu (Mk 14, 56; Rz 8, 15; Ga 4, 6). Wyrażenie „Ojciec w niebie” łączy immanentny bliski element ojcostwa z transcendentnym elementem całkowitej inności Bóstwa „w niebie”.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Misyjność uczniów Jezusa a świadectwo życia.* Perykopa 5, 13-16 wskazuje na posłannictwo i odpowiedzialność chrześcijanina w świecie. Obok misyjności wyrażającej się głoszeniem Ewangelii (28, 19-20) istnieje misyjność promieniowania życiem Ewangelii (J.B. Soucek, *Salz der Erde*, 173). Nie można oddzielać obydwóch tych form działalności misyjnej. Misyjność odśrodkowa: *Idźcie...* staje się zarazem misyjnością dośrodkową: *Tak niechaj świeci wasze światło...* Tej ostatniej zwłaszcza misyjności dotyczy 5, 14-16. Nie można być uczniem Chrystusa, nie będąc misjonarzem. Misyjność należy do istoty chrześcijanina i do istoty całego Kościoła. Zaimek „wy” odnosi się do poszczególnego chrześcijanina, ale też do całego Kościoła. Kościół jest Kościołem dla świata, kiedy sam nie staje się światem, nie rozplywa się w świecie, ale zachowuje swoją Chrystusową odrębność. Trzeba więc, aby Kościół był „alternatywna społecznością”. Tylko w ten sposób może przekształcić świat i wypełnić swoją misję.

*Z dziejów interpretacji.* W dziejach interpretacji stawiano pytanie, czy funkcja soli i światła odnosi się do wszystkich chrześcijan, czy też do jakiejś określonej tylko grupy. W starożytności oraz w średniowieczu nierzadko zadanie takie przypisywano zwierzchnikom kościelnym albo członkom instytucji kościelnych (Pseudo-Cyprian, *De aleat.* 2). Nie było to jednak regułą. Niekiedy przez światło rozumiano głoszenie Ewangelii, przez sól – czyni odnosząc to do wszystkich chrześcijan (por. Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 40). Obecnie pojawia się niekiedy opinia przyznająca rolę światła i soli tzw. elitom w Kościele. Wydaje się, że tekst nie dopuszcza interpretacji



zacieśniających. Omawiane słowa Jezusa odnoszą się do wszystkich chrześcijan, nie zaś do niektórych grup tylko.

### Bibliografia

Beutler J., *Ihr seid das Salz des Landes* (Mt 5, 13), w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, red. C.P. Mayer, Giessen 1994, 85-94; Derret J.D.M., *The Light and City*, Mt 5, 14, ExpT 103 (1992) 174-175; Jeremias J., *Die Lampe unter dem Scheffel*, w: *Abba*, 99-102; Krämer M., *Ihr seid das Salz der Erde... Ihr seid das Licht der Welt*, MTZ 28 (1977) 133-157; Lambrecht J., „Eh bien! Moi je vous dis... Le discours programme de Jesus (Mt 5 – 7; Lc 6, 20-49) (LD 125), Paris 1986; Lach J., „Sól ziemi” (Mt 5, 13), w: *Powołanie człowieka*, red. E. Weron, t. 1, Poznań 1972, 197-205; Paciorek A., *Uczniowie Jezusa – sól ziemi i światłość świata* (Mt 5, 13-16), w: *Z potrzeby serca...*, Fs. E. Pohorecki, red. Z. Krzyszowski i in., Lublin 2004, 166-173; Quilici A., *Wy jesteście solą ziemi* (Mt 5, 13), WDr 24/4 (1996) 8-53.

### 2.2.3. Prawo i Prorocy (5, 17-20)

<sup>17</sup> „Nie sądzicie, że przyszedłem usunąć Prawo i<sup>17</sup> Proroków.

Nie przyszedłem usunąć,  
ale wypełnić.

<sup>18</sup> Zaprawdę, powiadam wam:

Dopóki niebo i ziemia nie przemina,  
ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie,  
aż się wszystko spełni.

<sup>19</sup> Ktokolwiek więc usunąłby najmniejsze z tych przykazań  
i uczyłby tak ludzi,

będzie najmniejszym w królestwie niebieskim.

A kto je wypełnia i uczy wypełniać,  
ten będzie wielkim w królestwie niebieskim.

<sup>20</sup> Bo powiadam wam:

jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa  
niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów,  
nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”.

<sup>17</sup>) Niektóre rękopisy (Θ, Π<sup>3</sup>) mają *kai ton profētôn*. Istotnie, w miejsce dysjunktywnego *e* można byłoby się spodziewać spójnika *kai*. Ewangelista Mateusz posługuje się partykulą *e* wtedy, gdy dodaje jakiś rzeczownik do innego istniejącego już w tradycji. Partykuła *ē* oznacza wtedy tyle samo, co *kai* (por. 5, 10; 10, 11, 14, 37; 12, 25; 18, 8). Najczęściej takie dodanie nie ma szczególnego znaczenia (por. 5, 18 = Łk 16, 17; 12, 25 = Mk 3, 25; 16, 14 = Mk 8, 28; 18, 8 = Mk 9, 43). Tutaj jednak dodanie: „proroków” nie jest bez znaczenia. Mateusz w Jezusie upatruje Mesjasza i wypełnienie się proroctw ST, a zatem księgi proroków nie są mniej ważne niż Prawo, ale właśnie „Prawo i Prorocy” łącznie stanowią jedno proroctwo świadectwo.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Zobowiązanie do pełnienia „dobrych czynów” zawarte w ostatnim wersecie (w. 16) poprzedniej perykopy domaga się uznania „Prawa i Proroków”. Jezus nie chce ich usunąć, ale wypełnić. Taka właśnie jest treść niniejszej perykopy (5. 17-20). Tworzą ją cztery sentencje dość luźno ze sobą związane. Tematem pierwszej i drugiej (ww. 17. 18) jest „Prawo”. Wypowiedź trzecia (w. 19) dotyczy „przykazań”. Czwarta natomiast (w. 20) zamyka tematem „sprawiedliwości”.

Pierwsza wypowiedź (w. 17) odróżnia się od pozostałych uroczystym wprowadzeniem: *Nie sądzicie, że przyszedłem...* Jest to kluczowa wypowiedź z gatunku tzw. wypowiedzi „przyszedłem”, w których Jezus objaśnia sens swego przyjścia (por. Gnilk, I. 141). Wypowiedź charakteryzująca się paralelizmem antytetycznym podobnie jak w. 19 wprowadza pewną zwartość w dość luźno ze sobą powiązane zdania perykopy. Jej echem są formuły wstępne w kolejnych wypowiedziach – centralnej (*Zaprawdę, powiadam wam...*; w. 18) i końcowej (*Bo powiadam wam...*; w. 20). Ta ostatnia należy do wypowiedzi „wejścia”, czyli wypowiedzi podających warunki wejścia do królestwa niebieskiego. Jak widać, perykopa obramowana jest i opiera się na dwóch uroczystych stwierdzeniach, a mianowicie ww. 17 i 20. Schematycznie struktura przedstawia się następująco:

- 1) Pierwsze stwierdzenie ogólne: Jezus wypełnia Prawo (w. 17);
- 2) Twierdzenie pomocnicze: trwale znaczenie Prawa (w. 18);
- 3) Zastosowanie: zachowuj Prawo (w. 19);
- 4) Drugie stwierdzenie ogólne: większa sprawiedliwość (w. 20).

**Tradycja i redakcja.** W tej kwestii należy najpierw zauważyć, że ww. 17. 19. 20 nie mają paraleli w innych Ewangeliach. Paralele natomiast posiada w. 18. W Łk 16. 17 czytamy: „Łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała opaść z Prawa”. Inna wypowiedź o przeminieciu nieba i ziemi w przeciwieństwie do Jezusowych słów pojawia się u wszystkich trzech synoptyków (Mt 24, 34-35; Mk 13, 30-31; Łk 21, 32-33). Tak więc w. 18 wydaje się najstarszym elementem pochodzącym z Q, jakkolwiek jego rekonstrukcja jest bardzo trudna z powodu dość znacznych interwencji redakcyjnych ewangelisty. Również w. 19 istniał w tradycji przedmateuszowej, choć nie był prawdopodobnie związany z w. 18. Przeciwnie powiązaniu przemawia mniej rygorystyczne brzmienie w. 19. O ile więc ww. 18-19 pochodzą zasadniczo z tradycji, pozostałe ww. 17 i 20 są raczej redakcyjne. Jako elementy redakcyjne należałoby wskazać: „nie sądzicie”, „prorocy”, „dopełnić” (w. 17), „zaprawdę mówię wam”, „aż się wypełni” (w. 18), „królestwo niebieskie”, „naucza” (w. 19) oraz cały w. 20. Ewangelista dokonałby niewielkiej modyfikacji wersetów pochodzących z tradycji (ww. 18-19), być może zrezagował w. 17 (trudno objaśnić związek tego wersetu z 10, 34) oraz sporządził w. 20. Wynika stąd, że ww. 17 i 20

tworzą Mateuszowe ramy dla tradycyjnych ww. 18-19 (H.Th. Wrege, *Überlieferungsgeschichte*, 40).

**Historyczność.** W kwestii autentyczności wersetów wywodzących się z tradycji (ww. 18. 19 oraz częściowo w. 17) nie miały wpływ mają założenia konfesyjne. Autorzy, którzy przywiązani są do rozumienia Pawłowej doktryny o usprawiedliwieniu, skłaniają się do przypisania tych wersetów wspólnocie judeochrześcijańskiej. Z drugiej strony autorzy, zwłaszcza żydowscy, chętnie upatrujący w osobie Jezusa wiernego Prawu Żyda, przyjmują te słowa jako autentyczne. Wydaje się, że w tej kwestii należy szczególnie pamiętać o dwóch poziomach Ewangelii Mateusza. Z jednej strony Mateusz pragnie dostarczyć możliwie obszernych informacji o Jezusowych pouczeniach odnoszących się do właściwego pojmowania Prawa oraz judaistycznego legalizmu. Z drugiej strony uczestniczy - aby tak powiedzieć - w refleksji wspólnoty chrześcijańskiej na temat jej relacji do Prawa.

## II. Egzegeza

**17. Nie sądzicie, że przyszedłem usunąć Prawo i Proroków. Nie przyszedłem usunąć, ale wypełnić.** Formuła: „Prawo i Prorocy” pojawia się cztery razy w Ewangelii Mateuszowej (w Kazaniu na Górze jeszcze raz w 7, 12) na oznaczenie całości objawienia biblijnego. Jezus stwierdza, że Jego przyjsie nie usuwa Prawa i Proroków. To usunięcie albo zniesienie (*katalyō*) Prawa i Proroków mogłoby być rozumiane w dwojakim sensie: albo w sensie pozbawienia ważności (od wystąpienia Jezusa Prawo i Prorocy nie obowiązują), albo w sensie wykroczenia przeciw Prawu (Jezus przychodzi, aby przekraczać Prawo). To ostatnie rozumienie nie wchodzi w rachubę. Banalna wówczas wypowiedź oznaczałaby, że Jezus mówi o sobie, iż nie przyszedł, aby wykroczać przeciw Prawu, ale aby Prawo zachowywać. W takim zresztą wypadku bardziej odpowiednie byłoby użycie czasownika *têreō* niż *plêroō*.

Obok negatywnego stwierdzenia, że Jezus nie przyszedł, aby usunąć czyli znieść Prawo, pojawia się drugie pozytywne: Jezus przyszedł, aby „wypełnić” Prawo i Proroków. Podstawową kwestią tego wersetu jest rozumienie czasownika: *plêrōsai* (wypełnić).

Liczne znaczenia czasownika *plêrōsai* (Davies - Allison, I, 485nn) sprowadzają się właściwie do dwóch podstawowych: 1) wypełnić Prawo i Proroków znaczy wprowadzać w życie ich zalecenia. 2) wypełnić Prawo i Proroków znaczy urzeczywistnić to, czego zapowiedzią było Prawo i Prorocy. Wydaje się, że najbardziej właściwym będzie to drugie rozumienie. Przemawia za tym znaczenie czasownika *wypełnić* w Ewangelii Mateusza oraz następujący kontekst wypowiedzi, czyli ww. 18-48. Czasownik ten jest typowy dla Mateusza; posługuje się nim 16 razy (Mk - 2; Łk - 9), przy czym 12 razy we wprowadzeniach do cytatów skryptyrystycznych (*aby się wypełniło...* 1, 22; 2, 15. 23; 4, 13; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 56;

zob. także 2, 17; 27, 9; 13, 14). We wszystkich tych wypadkach Pismo rozumiane jest jako zaktualizowane, urzeczywistnione i udoskonalone w wydarzeniu Jezusa. W takim też znaczeniu należy rozumieć także omawiany werset. Sformułowanie: „Jezus przyszedł, aby wypełnić Prawo i Proroków” oznacza, że Jezus „urzeczywistnia”, „wypełnia” Prawo i Proroków. To „wypełnienie” Prawa i Proroków nie należy jedynie albo przede wszystkim odnosić do czynów Jezusa, ale także do nauczania Jezusa. Jezus jako Boży wysłannik poprzez swoje słowa doprowadza do pełni Prawo i Proroków. Starotestamentalne Prawo dla swej pełni potrzebuje potwierdzenia przez Jezusa Chrystusa. W konsekwencji Jezus – Kaznodzieja na Gorze nie powtarza jedynie Prawa ani też nie głosi nowego Prawa, które miałyby usunąć dotychczasowe. Mocą swego autorytetu jako wysłannik Boga objawia autentyczny i właściwy sens starotestamentalnego Prawa. Innymi słowy, Jezus przyszedł, aby objawić autentyczną wolę Boga przez swe nauczanie oraz przez przykład swego życia. Jezus objaśnia Prawo i Proroków według i zgodnie z autentyczną wolą Boga (Homerski, 131n).

18. Niniejsza wypowiedź o trwałości Prawa jest najbardziej judaistyczną w całym NT. Wprowadzona zostaje formułą stanowiącą transliterację hebrajskiego słowa: *zaprawdę, z pewnością* (*āmēn*). Słowa te mają za zadanie uwypuklić ważność następującej bezpośrednio wypowiedzi. Takie użycie *āmēn* na początku wypowiedzi nie pojawia się w ST ani w literaturze rabinistycznej. Tam słowo *āmēn* stanowiło potwierdzenie jakiegoś wcześniejszego stwierdzenia. U Mateusza „zaprawdę” pojawia się około 31 razy, a zatem więcej niż w jakiegokolwiek innej Ewangelii (Ewangelia Jana stosuje powtórzenie: „zaprawdę, zaprawdę”, które nie pojawia się u Mateusza). *Jota* odpowiada najmniejszej literze alfabetu hebrajskiego „jod”. *Kreska* (*keraia*) jest najmniejszym znakiem o charakterze ozdobnym tego alfabetu. Sens wypowiedzi jest oczywisty: nawet najmniejsza cząstka Prawa nie zostanie unieważniona.

Dwa zdania okolicznikowe czasu wprowadzone spójnikiem *heōs an* (*dopóki, aż*) osłabiają nieco absolutny charakter poprzedniej wypowiedzi. Pierwsze: *Dopóki niebo i ziemia nie przemiją...* można rozumieć na trzy sposoby. 1) Wyrażenie to posiada znaczenie przysłowiowe i oznacza tyle co „nigdy” (Luz, I, 236). 2) Wyrażenie jest figurą retoryczną wskazującą na szczególną trudność. 3) Wreszcie w znaczeniu trzecim wyrażenie oznacza, że Prawo zachowuje swą ważność do momentu wypełnienia eschatologicznego, jako że wg 24, 35 *niebo i ziemia przemiją* (por. Gnika, I, 141; Homerski, 132). Rozstrzygnięcie nie jest łatwe. W 24, 35 czytamy, że słowa Jezusa przetrwają niebo i ziemię. Czy zatem należy tu rozumieć, że w przeciwieństwie do słów Jezusa, Prawo trwać będzie tylko do końca nieba i ziemi? Otóż wydaje się, że tak właśnie należy rozumieć wypowiedź. Sformułowanie: *Dopóki niebo i ziemia nie przemiją...* odnosi się najprawdopodobniej do końca czasów i początku pełnej eschatologii. Innymi słowy, „Prawo i Prorocy” według



nauczania Jezusa zachowają ważność do końca czasów. Podobna myśl zawarta jest w paralelnej wypowiedzi Łukasza: „Raczej niebo i ziemia przemina...” (Łk 16, 17). Z 24, 35 wynika, że słowa Jezusa posiadają większy walor niż Prawo, ponieważ one trwać będą wiecznie, także wtedy kiedy już ustanie niebo i ziemia.

Drugie zdanie: *...aż się wszystko spełni*, można rozumieć także w potrójny sposób. Interpretację pierwszą można byłoby nazwać etyczną (por. 6, 10; 26, 42): aż do czasu, w którym wszystko (tj. wszystkie przykazania) zostanie wypełnione. Mateusz wskazywałby zatem na konieczność wypełniania Prawa. Interpretację drugą można byłoby nazwać chrystologiczną albo historyczno-zbawczą: Prawo pozostaje ważne aż do czasu, kiedy Jezus swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wypełni Piśma. W tym znaczeniu Prawo jest rozumiane jako proroctwo zbawienia, nie zaś jako zbiór przykazań. „Wszystko” wskazywałoby na wydarzenia końcowe ziemskiego życia Jezusa, wszystkie proroctwa odnoszące się do Jezusa. Interpretacja trzecia podaje, że zdanie: *...aż się wszystko spełni* stanowi odpowiednik zdania: *dopóki niebo i ziemia nie przemina...* i wskazuje na koniec czasów wyznaczony paruzją Chrystusa. Ta ostatnia interpretacja jest najbardziej prawdopodobna. Ewangelista dodał drugie okolicznikowe zdanie (*...aż się wszystko spełni*) w celu lepszego wyjaśnienia pierwszego (*dopóki niebo i ziemia nie przemina...*). Obydwa wskazują na przyszłą eschatologiczną epokę. Prawo i Prorocy według tego objaśnienia zachowują swoją ważność pomiędzy czasem obecnym a eschatologiczną pełnią.

19. Wszystkie przykazanie, nawet te najmniejsze powinny być zachowywane. Jednakże niezachowanie najmniejszych nie jest równoznaczne z utratą królestwa. Wypowiedź tego rodzaju przywodzi na myśl opinie rabinów, którzy także rozróżniali pomiędzy „lekkimi” i „ciężkimi” nakazami Prawa oraz rozróżniali miejsca w królestwie w zależności od wierności w zachowywaniu przykazań. O jakie jednak przykazania tu idzie?

Jest możliwe, że w wypowiedzi tej pobrzmiewa dyskusja we wczesnym Kościele na temat obowiązywalności przepisów żydowskiego prawa kultowego (Wiefel, 103). W takim razie w wypowiedzi dochodziłaby do głosu wspólnota judeochrześcijan, która godziła się na pomijanie przepisów kultycznych przez chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Wspólnota ta stała niejako na progu pomiędzy judeochrześcijanami a poganochrześcijanami. Przyjmuje do wiadomości i dopuszcza fakt, że poganochrześcijanie usuwają niektóre kultowe przepisy judaizmu. Uznaje, że judeo i poganochrześcijanie mogą trwać we wspólnocie Kościoła pomimo odmiennych ocen niektórych przepisów starotestamentalnego Prawa. Sama jednak zachowuje Prawo w całości.

Powstaje pytanie, jak wyjaśnić znaczenie tego wersetu w Mateuszowej redakcji perykopy? Należy pamiętać, że ww. 18-19 – jak wspomniano – pochodzą z przedmateuszowej tradycji. Ich charakter judaistyczny pozwala przypuszczać, że odzwierciedlają punkt widzenia wspólnot judaistyczno-chrześcijańskich zatroskanych

o zachowanie wierności judaizmowi. Wersety te przejął ewangelista Mateusz w sytuacji, kiedy niektórzy „liberalni” chrześcijanie, głosząc wiarę w Chrystusa, zaniebdywali posłuszeństwo przykazaniom w życiu codziennym. Mateusz posłużył się zatem formułami znanymi w środowisku na temat nieprzemijalności Prawa. Zarazem jednak umieszczając je w kontekście ww. 17 i 20, a także w kontekście następnych ww. 21-48, podkreślił wagę Prawa wypełnionego i objaśnionego przez Jezusa. Tak więc ww. 18-19 nie mogą być rozumiane w izolacji od swego kontekstu (zob. następujące po nich antytezy). Wersety te powinny być rozumiane w kontekście nauczania Jezusa, który sprzeciwiał się niektórym przejawom zachowywania Prawa (por. 5, 31-42), także Prawa ustnego np. na temat posiłków z grzesznikami, szabatu i czystości rytualnej (9, 9-13; 12, 1-14; 15, 1-20). Być może kiedy Mateusz pisał ten werset (19), myślał nie tylko o żydowskim Prawie przeszłości, ale także o aktualnych przykazaniach chrześcijańskich (jedno z tych najmniejszych). W takim razie w. 19 byłby odczytywany przez Mateuszowy Kościół na ogół tak samo jak dzisiaj.

20. Sprawiedliwość, której Jezus domaga się od swych uczniów polega na postępowaniu zgodnym z wolą Boga. Ta sprawiedliwość powinna być większa od sprawiedliwości uczonych i faryzeuszów. Owo „więcej” (*perisseuse(i)... pleion*) posiada przede wszystkim charakter ilościowy. Nie oznacza jednak pomnożenia liczby przykazań (por. 23, 23). Oznacza najpierw, że to co w judaistycznym albo pogańskim obszarze jest „dobre” może i powinno być uznane i docenione w chrześcijańskiej wspólnotie. Chrześcijańskie zachowanie powinno się jednak odznaczać owym „więcej” (5, 47: *Jeśli pozdrawiacie swoich braci, cóż szczególnego czynicie?*). Celem ucznia Jezusa jest „doskonałość” (5, 48: *Bądźcie więc wy doskonali...*). Dwie ostatnie antytezy (ww. 38-48) stwierdzają, że owe obszerniejsze wymagania Jezusa prowadzą w gruncie rzeczy do przykazania miłości bliźniego (por. 5, 47 i 5, 20).

Wymagana przez Jezusa „większa sprawiedliwość” posiada także charakter jakościowy. Uczonym i faryzeuszom Jezus zarzuca (Mt 23) zachowywanie wszelkich oczyszczeń rytualnych, podczas kiedy wewnątrz pełne jest złości (ww. 25-28). W pierwszych dwóch antytezach (ww. 21-30) Jezus stwierdza, że każde zło pochodzi z wnętrza człowieka. Wzywa zatem do wyjścia poza zewnętrzny konformizm charakteryzujący sprawiedliwość faryzeuszów i wypełniania wymogów Prawa we wnętrzu serca. Motywem działania jest wewnętrzne wezwanie do tego, aby stać się rzeczywiście dziećmi Ojca oraz do okazania we własnym życiu postawy Ojca (5, 45-48) względem wszystkich. Uczniowie są wezwani do tego, aby stali się tym, czym są w głębi swego jestestwa: dziećmi Ojca.

W omawianym wersecie ewangelista po raz wtóry wkłada w usta Jezusa uroczyste: *Powiadam wam*. Dzięki temu werset ten otrzymuje charakter wprowadzenia do następujących bezpośrednio antytez.

### III. Aspekt kerymatyczny

**Chrześcijanin i Prawo.** Ideą przewodnią omawianej perykopy jest trwała ważność Prawa. Jezus nie usuwa Prawa, ale wypełnia poprzez uwydatnienie jego głębi i autentycznej misji. Chrześcijanie mają być wierni takiemu Prawu. Jest to Prawo – zgodnie z nauczaniem Kazania na Górze – zinterioryzowane. Wymagania przez nie stawiane harmonizują i odpowiadają naszemu bytowaniu na obraz Boga pochodząc z wnętrza człowieka, z głębi jego istnienia. Zwrot w kierunku Boga i bliźnich jest więc najpierw i przede wszystkim skierowaniem serca. Po wtóre, jest to Prawo skoncentrowane na tym, co istotne, na podwójnym przykazaniu miłości: Boga i bliźniego. Po trzecie, jest to Prawo zradyzalizowane. Istotne wymagania Prawa, tj. przykazanie miłości sięgają swych najdalszych granic. Przykazanie miłości obejmować ma wszystkich, także wrogów i wyrażać się czynieniem dobra, jak czyni to Ojciec niebieski. Sprawiedliwość chrześcijan wiązaniu takiemu Prawu jest wówczas większa niż faryzeuszy i uczonych w Pismie.

Pragnienie wypełnienia najmniejszego przykazania Prawa i uwzględnienia najmniejszej litery oznacza, że wspólnota chrześcijańska żadną miarą nie chce zerwać swej łączności z Izraelem. Chrystus NT jest Chrystusem ST, Chrystusem Izraela. Wspólnota jest jednak w pełni świadoma, że jej celem jest wejście do królestwa, ogłaszanego przez Jezusa jako Mesjasza, i że rozumienie sprawiedliwości doznało poprzez nauczanie Jezusa ważnej korekty. Uczniowie Jezusa zobowiązani są do „większej sprawiedliwości”. Mateuszowa wspólnota chrześcijańska pojmuje siebie jako Izrael Boży, ale Izrael eschatologicznej godziny eschatologicznego wezwania.

### Bibliografia

Byrskog S., *Matthew 5, 17-18 in the Argumentation of the Context*, RB 104/4 (1997) 557-571; Charles J.D., *The Greatest or the Least in the Kingdom? The Disciple's Relationship to the Law* (Mt 5, 1-20), TJ 13 (1992) 139-162; Czyż S., *Postulat starotestamentalnego Prawa* (Mt 5, 17-20), PzST 4 (1983) 47-68; Gordon T.D., *Critique of Theonomy: A Taxonomy*, WTJ 56 (1994) 23-43; Lach J., *Nie sądzcie, że przyszedłem rozwiązywać Prawo albo proroków* (Mt 5, 17), w: *Biblia księga ludu Boga*, red. S. Lach i in., Lublin 1980, 79-89; Müller K., *Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen*, w: *Jesus und das jüdische Gesetz*, red. I. Broer, Stuttgart 1992, 105-134; Müller M., *The Gospel of St. Matthew and the Mosaic Law: A Chapter of a Biblical Theology*, StTh 46 (1992) 109-120; Popkes W., *Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium*, ZNW 80 (1989) 1-23; Schellong D., *Christus fides interpres Legis. Zur Auslegung von Mt 5, 17-20* (BZNW 86), w: *Jesus Christus als Mitte der Schrift*, red. Ch. Landmesser i in., Berlin 1997, 659-687; Sim D.C., *Are the Least Included in the Kingdom of Heaven? The Meaning of Matthew 5, 19*, HTS 54/3-4 (1998) 573-587; Walaskay P.W., *Matthew 5, 17-20*, Int 56 (2002) 417-420.

#### 2.2.4. Antytezy (5, 21-48)

Powyższy fragment Kazania na Górze (5, 21-48) tworzy sześć jednostek literackich, z których każda zbudowana jest według następującego schematu: 1)



wprowadzenie za pomocą formuły: *Słyszeliście, że powiedziano...*; 2) postawienie tezy, która jest cytatem ze ST; 3) wprowadzenie antytezy za pomocą formuły: *A ja wam powiadam...*; 4) stanowisko Jezusa w stosunku do podanej uprzednio tezy. Gdy idzie o budowę całego fragmentu, niektórzy autorzy podkreślają, że używając przysłówka *palin* (*znowu*) w w. 33, ewangelista dokonał podziału antytez na dwie grupy o równej długości (ww. 21-32, 33-48). Biorąc pod uwagę progresję treści, Mateusz sprowadza wymogi nowej sprawiedliwości do przykazania miłości reinterpretowanego przez Jezusa. Istnieje rzeczywista progresja w przedstawianiu wypełniania Prawa poczynwszy od pierwszej antytezy, która zobowiązuje do unikania gniewu prowadzącego do śmierci brata, aż do ostatnich dwóch wzywających do miłowania nieprzyjaciół.

Pośród sześciu antytez jedne uściślają i pogłębiają wypowiedzi Prawa, inne usuwają je i znoszą. Antytezy pierwsza, druga i szósta radykalizują Prawo, podczas gdy trzecia, czwarta i piąta usuwają (J.P. Meier). Tak więc pogłębienie Prawa wyraża się w wezwaniu do unikania nie tylko zabójstwa, ale i gniewu (1), nie tylko cudzołóstwa, ale grzesznego pożądania (2), wezwaniu do miłowania nie tylko bliźniego, ale także nieprzyjaciół (6). Zniesienie Prawa natomiast wyraża się w zakazie rozwodów (3), zakazie przysiąg (4), zakazie prawa odwetu (5).

Ponieważ antytezy trzecia, piąta i szósta posiadają paralele u Łukasza (3, 5, 6) oraz u Marka (3), wolno wnosić, że wywodzą się one z Q. Pozostałe, tj. pierwsza, druga i czwarta stanowią materiał własny Mateusza. Za pochodzeniem wszystkich antytez z tradycji przemawia fakt, że ewangelista z pewnością nie pozwoliłby sobie na stwierdzenie, że Jezus przeciwstawiał się Prawu, gdyby nie znajdowało się to we wcześniejszej tradycji (zob. 5, 17). Ci, którzy opowiadają się za redakcyjnym pochodzeniem antytez, wskazują że ewangelista chętnie przedstawia otrzymany materiał w formie antytez (15, 11, 17-18, 20; 19, 8-9), poza tym nierzadko zarysowuje postać Jezusa w dialektycznej relacji wobec Prawa, okazuje szczególne zainteresowanie Prawem starotestamentalnym, podkreśla stosowanie *ego* w reakcji ewangelisty (por. 10, 16, 23, 34; 28, 20) i tym podobne. Gdyby nawet przyjąć redakcyjny, tj. Mateuszowy charakter antytez, zupełnie brak jest podstaw, aby wątpić, że treść antytez posiada swe źródło w nauczaniu Jezusa.

Formuła: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom... A ja wam powiadam...* pojawia się w tradycji rabinackiej w takim lub innym kształcie (StrBill I, 253-254). Posługując się taką formułą, rabini przytaczali jako tezę interpretację Prawa podawaną przez wcześniejszych nauczycieli, jako antytezę natomiast swą własną interpretację Prawa. Tę ostatnią starali się uzasadnić za pomocą cytatów z Pisma. W zestawieniu z schematem rabinackim w antytezach Kazania na Górze ujawniają się istotne różnice. Po pierwsze, Jezus przytacza tekst Pisma, nie zaś jego interpretację, po wtóre nie uzasadnia swego stanowiska, jak czynili to rabini, ale autorytatywnie je ogłasza. Tak więc, jeśli nawet Mateuszowe antytezy inspirowane są schematem rabinackim, to jednak różnią się od nich w sposób



zasadniczy. W konsekwencji są to nowe formuły, nieposiadające odpowiedników w judaizmie.

Zgodnie z interpretacją starożytnego oraz średniowiecznego Kościoła, w uroczystym *A ja wam powiadam...* Jezus zestawia swój autorytet z autorytetem Mojżesza. W rozumieniu Jezusa przykazania Prawa powołujące się na autorytet Mojżesza, nie mają charakteru absolutnego. Nieodwołalna jest tylko wola Boga, którą Jezus proklamuje jako autorytatywny głosiciel. Jezus jest objawicielem, nie prawodawcą. Wydaje się jednak, że należy iść jeszcze dalej. Mojżesz był przecież rzecznikiem Boga samego. Wyrażenie: „powiedziano” jest tzw. *passivum theologicum*. Antytezy stawiają naprzeciw siebie dwa słowa: jedno przekazane od Boga w ST, drugie – przekazane za pośrednictwem Jezusa w czasach eschatologicznych. Jezus nie przeciwstawia się Bogu, ale przekazuje coś nowego względem objawienia udzielonego przez Boga w dawnych wiekach, czyli w okresie synajskim. W przeszłości Bóg objawił swój plan wobec ludzi w sposób niepełny, niedoskonały (z *powodu zatwardziałości serca...* 19, 8). Za pośrednictwem Jezusa objawia teraz swój plan w sposób pełny i ostateczny.

Istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że od Jezusa pochodzi sformułowanie antytezy, a nie tylko ich sens. Przemawia za tym z jednej strony judaistyczna terminologia, z drugiej prerozeczności w stosunku do judaistycznych wypowiedzi. Jezus przypisuje sobie prerogatywy, które dla judaistycznego myślenia były prerogatywami samego Boga.

## Bibliografia

- Broer I., *Die Antithesen der Bergpredigt. Ihre Bedeutung und Funktion für die Gemeinde des Matthäus*, BiKi 48 (1993) 128-133; Flusser D., „Den alten ist gesagt”. Zur Interpretation der sog. Antithesen der Bergpredigt, *Jud 49* (1992) 35-39; Frankemölle H., *Die sog. Antithesen des Matthäus (Mt 5, 21ff.): Hebt Matthäus für Christen das Alte Testament auf? Von der Macht der Vorurteile*, w: *Die Bibel: Das bekannte Buch - das fremde Buch*, red. H. Frankemölle, Paderborn 1994, 61-94; Kampen J., *A Reexamination of the Relationship between Matth. 5, 21-48 and the Dead Sea Scrolls* (SBL SP 29), 1990, 34-59; Levison J.R., *Responsible Initiative in Matthew 5, 21-48*, ExpT 98 (1987) 231-234; Niebuhr K.W., *Die Antithesen des Matthäus. Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption*, w: *Gedenkt an das Wort*, red. Ch. Kähler i in., Leipzig 1999, 175-200; Panimolle S.A., *La legge della comunità cristiana (Mt 5, 21-48; Lc 6, 27-36)*, w: M. Laconi i in., *Vangelii sinottici e Atti degli Apostoli*, Torino 1994, 319-335; Röhsler G., *Jesus - der wahre „Schriftgelehrte”. Ein Beitrag zum Problem des „Toraverschärfung” in den Antithesen der Bergpredigt*, ZNW 86 (1995) 20-33; Strecker G., *Das Gesetz in der Bergpredigt - die Bergpredigt als Gesetz*, w: *The Law in the Bible and its Environment*, red. T. Veijola, Göttingen 1990, 109-125; Strecker G., *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21-48 par.)*, ZNW 69 (1978) 36-72.

### 2.2.4.1. Pierwsza antyteza (5, 21-26)

<sup>21</sup> „Słyszeliście, że powiedziano przodkom:

*Nie zabijaj,*

*a kto by zabił, podlega sądowi.*

<sup>22</sup> *A Ja wam powiadam:*

*każdy, kto się gniewa na brata swego<sup>a</sup>, podlega sądowi.*

*A kto by rzekł swemu bratu: «Raka», podlega Wysokiej Radzie.*

*A kto by rzekł: «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego.*

<sup>23</sup> *Jesli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz*

*i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie,*

<sup>24</sup> *zostaw tam dar swój przed ołtarzem,*

*a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim.*

*Potem przyjdź i dar swój ofiaruj.*

<sup>25</sup> *Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko, dopóki jesteś z nim w drodze,*

*by cię przeciwnik nie oddał sędziemu,*

*a sędzią dozorcę,*

*i aby nie wtrącono cię do więzienia.*

<sup>26</sup> *Zaprawdę, powiadam ci:*

*nie wyjdiesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz".*

<sup>\*)</sup> Liczne rękopisy (κ<sup>2</sup>, D, L, W, Θ, Γ<sup>1</sup> it. sy, co) dodają: *eikēfti* (bez powodu). Jakkolwiek lekcja jest bardzo starożytna, prawdopodobnie wprowadzona została przez kopistów, którzy najprawdopodobniej chcieli w ten sposób osłabić surowość – jak im się wydawało – nakazu. W każdym razie takie wyjaśnienie jest bardziej prawdopodobne niż przyjęcie, że wyrażenie to istniejące w tym miejscu od początku zostało pominięte jako niepotrzebne.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Następująca teraz seria antytez wskazuje, na czym polega Jezusowe wypełnienie „Prawa i Proroków” (w. 17), a także w jaki sposób uczniowie Jezusa osiągają wymaganą „większą sprawiedliwość” (w. 20). Strukturę perykopy, która otwiera serię sześciu antytez, można przedstawić następująco:

- 1) Teza wprowadzona słowami: *Słyszeliście, że powiedziano...* (w. 21)
- 2) Jezusowa antyteza: *A Ja wam powiadam...* (w. 22)
- 3) Pierwsza objaśnienie: wokół terminu *brat* (*adelfos sou*) (ww. 23-24)
- 4) Drugie objaśnienie: wokół terminu *przeciwnik* (*tō(i) antidikō(i)*) (ww. 25-26).

Szczególnie zwarta jest część pierwsza (ww. 21-22). Antyteza (w. 22) skonstruowana jest w ten sposób, że potrójnie ukazana sankcja sprawia wrażenie pewnej progresji (*krisis, synedrion, genna tou pyros*). Obydwie ilustracje (ww. 23-26) charakteryzuje przejście od 2 os. l. mn. (w antytezie) do 2 os. l. poj. i z tego powodu nie wszyscy uznają je za przypowieści. Formuła: „najpierw to – potem tamto” przywołuje na pamięć zasady sapiencjalne (por. Prz 24, 27; Syr 11, 7). Perykopa zbudowana jest w ten sposób, że nie tylko antyteza z w. 22, ale cały fragment 22-26 ukazany jest jako odpowiedź Jezusa.

**Tradycja i redakcja.** Antyteza (ww. 21-22) nie posiada paraleli w Ewangeliach. Pochodzi najprawdopodobniej z materiału własnego Mateusza. Pierwsza ilustracja (ww. 23-24) posiada odpowiednik, ale raczej co do sensu niż użytych słów w Mk

11, 25. U Marka Jezus mówi o konieczności przebaczenia sobie nawzajem, aby Ojciec niebieski mógł udzielić przebaczenia. Motyw przebaczenia winy pojawia się także w drugiej ilustracji (ww. 25-26), która znajduje paralelę w Łk 12, 58-59. Różnice dotyczą nielicznych słów. Świadczy to o pochodzeniu tego fragmentu (ww. 25-26) z Q, przy czym wspomniane różnice pomiędzy wersją Mateusza i Łukasza sugerują, że Mt i Łk rozporządzali odmiennymi egzemplarzami Q. Mateusz sporządził zatem obecną perykopę, posługując się różnym materiałem. Wersety 21-22 pochodzą z jego własnego materiału, prawdopodobnie tradycji ustnej. Wiersze 23-24 stanowią materiał wspólny z Mk 11, 25, natomiast ww. 25-26 wywodzą się z jakiejś wersji Q.

**Historyczność.** Istnieją wszelkie racje, aby przyjąć Jezusowe pochodzenie antytezy w jej podstawowym kształcie (ww. 21-22a) (Luz, I, 249). Wyraźnie dochodzi w niej do głosu mesjańsko-eschatologiczna świadomość Jezusa. Jezus przeciwstawia swój mesjański autorytet autorytetowi Mojżesza. Odpowiednio: „przodkowie” to ludzie pokolenia Synaju łącznie z Mojżeszem i Aaronem. Niektórzy sądzą, że „przodkowie” to po prostu poprzednie pokolenia. W jednym i drugim wypadku wypowiedź wskazuje na judaistyczną tradycję prawną zachowującą swą ważność do czasów Jezusa.

## II. Egzegeza

21. Teza wyrażająca dotychczasowe stanowisko: „Nie zabijaj”, zaczerpnięta dosłownie z LXX pochodzi ze spisu dziesięciu przykazań zawartych w Księdze Wyjścia (Wj 20, 15) oraz Powtórzonego Prawa (Pwt 5, 18). Ewangelista cytuje to przykazanie ponadto w 19, 18. Druga część tezy określająca sankcję stanowi swobodne przywołanie regulacji prawnych z Wj 21, 12 oraz Kpl 24, 17 (por. także Lb 35, 16-18). Zgodnie z prawem odwetu dla zabójcy przewidziana jest śmierć. Wyrażenie *krisis* (*sąd*) w ST oznacza najczęściej karę wyznaczoną przez ziemską instancję dla zabójcy (por. Wj 21, 12; Kpl 21, 17). Poprzez wyrażenie *przodkom* (*tois archaiois*) wskazuje na Izraela pod Synajem, który według ówczesnych wyobrażeń żydowskich stał się za pośrednictwem Mojżesza odbiorcą Bożego Prawa (*Abot* I, 1). To Prawo przekazywane pokoleniom rozbrzmiewa do czasów Jezusa.

22. Ogólne znaczenie zawartej tutaj antytezy jest oczywiste. Jezus radykalizuje starotestamentalny zakaz zabójstwa. Wszelki przejaw gniewu skierowany przeciwko drugiemu człowiekowi zasługuje na potępienie. Idzie o gniew dotyczący drugiego w jego godności ludzkiej i wyrażający się na zewnątrz w słowach, które ranią. Jezus kieruje się tutaj przeciwko samym korzeniom przemocy.

Trzyczęściowy werset 22 wymaga bliższego objaśnienia niektórych słów. Wyrażenie *krisis* oznacza podobnie jak w wersecie poprzednim sankcję, wyrok sądowy.

Wyrażenie to w NT nie jest określeniem lokalnego trybunału. Wyrażenie *raka* jest transkrypcją aramejskiego obelżywego słowa i oznacza tyle, co *głupiec* (w sensie niezdolności do zawierania i tworzenia międzyludzkich relacji, dosł. *pusta głowa*). Znamienne, że słowo to nie zostało przełożone na język grecki. Prawdopodobnie było jeszcze rozumiane przez odbiorców Ewangelii, co mogłoby świadczyć o syryjskim pochodzeniu Ewangelii. Wyrażenie *synedrion* oznacza w NT prawie zawsze jerozolimski Sanhedryn, tj. Wysoką Radę złożoną z 71 członków (we wszystkich innych miejscowościach liczących ponad 120 mieszkańców istniały tzw. sanhedryny Dwudziestu Trzech zajmujące się m.in. osądzaniem zabójców). Drugie obelżywe słowo *mōros* posiada znaczenie podobne: *głupiec* (w sensie niezdolności do pozostawiania w właściwej relacji z Bogiem, czyli bezbożny, Bogu nieposłuszny itp.). Gehenna (*geenna*) jest potocznym określeniem miejsca wiecznej kary.

Zasadnicza kwestia wersetu 22 dotyczy sposobu rozumienia trzech kolejnych stwierdzeń. Powstaje pytanie, czy w trzech kolejnych stwierdzeniach opisywane są różne sytuacje, czy też wszystkie wypowiedzi dotyczą jednej sytuacji gniewu. Wielu komentatorów zwłaszcza w Kościele starożytnym przyjmowało, że mamy tu do czynienia z gradacją przewin. Gradacji przewin: gniew – *raka* – bezbożnikowi odpowiadałaby gradacja sankcji: trybunał lokalny, sanhedryn, trybunał Boga (Sand, 112). Wydaje się, że takie rozumienie nie jest właściwe (Gnilka, 155; Luz, I, 252). Jak powiedziano, wyrażenie: sąd (*krisis*) bardzo rzadko oznaczało trybunał lokalny. Zatem w tym miejscu należy je rozumieć podobnie jak w wersecie 21. W takim rozumieniu w. 22a stanowi generalne stwierdzenie. Pomiędzy *synedrion* a *geenna tou pyros* nie istnieje gradacja, ale przesunięcie jakościowe: z doczesnego i ludzkiego osądu w kierunku osądu eschatologicznego i Bożego. Werset 22b-c oznacza więc, że gniew podlega nie tylko karze ziemskiej. Nie należy zatem upatrywać w w. 22 praktyki sądowniczej. Mateusz wskazuje w ten sposób, że poza ziemską karą, która pociąga za sobą gniew we wszystkich swych postaciach, pozostaje jeszcze perspektywa kary eschatologicznej. Ukazuje też, że nasza ostateczna ocena zależy od naszego szacunku dla godności drugiego człowieka.

Niektórzy autorzy utrzymują, że w. 22b-c stanowi uzupełnienie, które zostało dodane do pierwotnej antytezy przez pierwotną wspólnotę. Rozszerzenie to pokazywałoby, że pierwotne słowa Jezusa były niekiedy dostosowywane do aktualnej sytuacji i objaśniane.

**22-24.** *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz... zostaw...* Obydwa te wersety były prawdopodobnie przekazywane samodzielnie. Mateusz znalazł je już na tym miejscu. Partykuła „więc” wskazuje, że wypowiedź stanowić będzie wniosek z dotychczasowego stwierdzenia. W wypowiedzi tej następuje zmiana z 2 os. l.mn. na 2 os. l.poj. Tak będzie już do końca perykopy. Wynika to zapewne z charakteru obydwóch kolejnych ilustracji mających charakter bezpośredniej aplikacji. Ilustracja pierwsza kieruje uwagę na czynność składania ofiary, przynoszenia jej na ołtarz.



tj. do świątyni. Nie można dokonać aktu pojednania z Bogiem bez uprzedniego pojednania się z braćmi i siostrami (J. Jeremias, *Lass allda*, 106). Nie wystarczy unikać słów, które ranią, ale należy podjąć próbę nawiązania zerwanej łączności z bratem. Tak wielkie jest zło gniewu pomiędzy członkami wspólnoty i tak paląca jest potrzeba pojednania, że dopuszczalne byłoby przerwanie czynności składania ofiary. Dwukrotnie przywołując słowa proroka Ozeasza 6, 6: „Miłosierdzia pragnę, nie ofiary” (Mt 9, 13; 12, 7) ewangelista podkreśla pierwszeństwo miłości nad składaniem ofiar.

Wypowiedź: *brat twój ma coś przeciw tobie* można rozumieć albo w ten sposób, że łączność została przerwana z winy zanoszącego ofiarę, albo też bez żadnej jego winy. Prawdopodobnie tutaj mowa jest o tej drugiej sytuacji, ponieważ nie jest podany powód, dla którego brat ma coś przeciwko nam. Toteż on pierwszy potrzebuje wewnętrznego uzdrowienia. Świadomość tego, że jest skrepowany gniewem zobowiązuje nas do starania się o uwolnienie i uzdrowienie duchowe, zobowiązuje w takim stopniu, w jakim nasza interwencja może odnieść pożądany skutek. Mamy tu do czynienia z kategorią hipercyryczną (jeśli składający ofiarę byłby np. z Galilei albo z diaspory, sprostanie zaleceniu mogłoby okazać się niezmiernie trudne) wymogiem, który bardziej wskazuje na gruntownie nowe nastawienie względem bliźnich, nie zaś konkretne, dosłowne zastosowanie nakazu. Jezusowy nakaz posiada znaczenie ogólne i odnosi się do każdego aktu liturgicznego i każdej ofiary. Ktokolwiek nie jest zdolny do pojednania się, temu odebrana zostaje możliwość sprawowania kultu liturgicznego. Pojednanie przed posługiwaniem w Świątyni! Warto zauważyć, że kiedy Mateusz pisał te słowa, Świątyni ani ofiar świątynnych już nie było. Ewangelista zachował ją jednak zapewne dlatego, że stanowiła doskonałą ilustrację dla napomnienia do pojednania.

25-26. Ilustracja druga kontynuowana jest w 2 os. l.poj. Zawiera orędzie podobne do poprzedniego: *Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko...* Wyrażenie *antidikos* może oznaczać nie tylko przeciwnika pozostającego we wspólnocie braci, ale także tych poza wspólnotą Kościoła. O ile więc poprzednie ww. 23-24 stawiają wymóg pojednania pomiędzy braćmi, tutaj pojawia się najprawdopodobniej nakaz zachowania pokoju pomiędzy członkiem Kościoła a tym, który jest na zewnątrz. Takie pojednanie powinno być zrealizowane jak najrychlej. Na pozór tekst jest bardzo pragmatyczny i znajduje podobne sformułowania w literaturze mądrościowej (Prz 6, 1-5; 25, 7; Syr 19, 19n). Żyjący w Syrii odbiorcy Ewangelii Mateusza zaznajomieni byli z procesami sądowymi oraz ugodami stron. Za opisywaną jednak sytuacją procesu jawi się rzeczywistość sądu eschatologicznego. Mateusz sygnalizuje eschatologiczny wydźwięk napomnienia za pomocą słowa: *zaprawdę (amen)* oraz słowa o eschatologicznym wydźwięku: *powiadam (legō)* (np. 5, 20; 6, 2. 5. 16; 8, 11; 10, 15. 42; 11, 22. 24; 12, 36; 19, 23. 28; 21, 43 itd.). Poza procesem ziemskim widać perspektywę sądu ostatecznego. W ten sposób

„roztropna rada” otrzymuje wymiar eschatologiczny. O ile motywem pojednania w ww. 23-24 jest przekonanie, że nieprzyjaźń nie podoba się Bogu, o tyle wg ww. 25-26 należy szukać pokoju w celu uniknięcia kary. Z tego wynika, że ww. 25-26 nie są najlepszą ilustracją ww. 21-22. Mateusz wprowadził jednak to sformułowanie, ponieważ znajdowało się ono w tradycji i przekazał je wiernie. Istotnie, ww. 25-26 posiadają paralelę w Łk 12, 58-59 i wywodzą się najwyraźniej z Q. Nie sposób jednak zrekonstruować wypowiedzi słowo po słowie, ponieważ zarówno Mateusz, jak i Łukasz wprowadzili redakcyjne modyfikacje. Łukaszowym kontekstem wypowiedzi jest nauczanie eschatologiczne Jezusa (por. Łk 12, 49-57). Oryginalność przewyższająca znacznie podobne wypowiedzi sapiencjalne, bezpośrednie skierowanie do konkretnego człowieka, a także charakter „prorocki” wypowiedzi (ww. 23-24) wskazuje, że mamy do czynienia z logionem Jezusa.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Nie tylko odrzucenie gniewu, ale wysilek pojednania.* Pierwsza antyteza została poszerzona redakcyjnie poprzez ukazanie pewnych sytuacji, w których dochodzi do zranienia brata. Wymienione przypadki nie wyczerpują wielości sytuacji życiowych ale pozwalają ewangelicie sformułować wezwanie do pojednania (*pojednaj się... pogódź się...*). Wezwanie do pojednania stanowi ideę przewodnią redakcyjnego poszerzenia antytezy. Samo tylko „nie gniewać się” to jeszcze nie wszystko. Trzeba czegoś więcej. Lepiej, nie sposób odpowiedzieć pozytywnie na wezwanie do unikania gniewu bez starania się o pojednanie. Wezwanie do usunięcia gniewu dopełnione jest wołaniem o pojednanie. W miejsce zabójstwa i gniewu – pojednanie. Jeśli ze zwierzętami łączy człowieka instynkt agresji tak bardzo dzisiaj podkreślany, to antytezy sprzeciwiają się takiej wizji człowieka. Przypominają, że przeciwnik, z którym należy się pogodzić to brat! Zranienie brata w jego ludzkiej godności, odmowa pojednania, brak gotowości zrozumienia sprzeciwia się woli Boga. Bóg wymaga wiele, bo też wiele ofiaruje. Zauważmy jeszcze, że ostatnia antyteza (5, 43nn) wzywa do miłości nieprzyjaciół. W ten sposób pierwsza i ostatnia antyteza tworzą znamiennej inkluzję.

*W dziejach interpretacji* pierwszej antytezy można zauważyć próby jej łagodzenia. Od czasów Ireneusza zakres antytezy ograniczany bywa i odnoszony do nieuzasadnionego gniewu. Od chwili, kiedy w tekście antytezy pojawił się przysłówek *eiké* (= *bez powodu*, zob. krytyka tekstu), zainteresowanie egzegetów budziło pytanie, kiedy gniew może być usprawiedliwiony. Takie tendencje spotęgowane zostały filozofią arystotelesowską, która w przeciwieństwie do stoików nie potępiała gniewu w ogóle, ale brała pod uwagę jego przyczynę oraz intensywność uważając gniew niekiedy za pożyteczny a nawet konieczny (Arystoteles, *EN* 4, 11). W tym duchu objaśniając powyższą antytezę, wskazywano na tzw. „święty gniew” jako

gniew uzasadniony. Jan Chryzostom wskazuje na przykład Pawła odnośnie do Koryntian i Galacjan (*Comm. Matt.* 16, 7). Z obszaru „złego” gniewu wyjmowano także gniew ludzi sprawujących władzę i odpowiedzialność uznając, że w wypadku prawowitej władzy *iracundia, quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium* (Luz. I. 256nn).

Inny przejaw łagodzenia w. 22 polegał na objaśnianiu, że gniew ukryty w sercu albo przejawiający się w słowach tylko, które nie zmierzają do wyrządzenia zła, nie pociąga za sobą tak surowo zapowiedzianej kary. Nieodległym treściowo od tego ostatniego stanowiska jest znane powiedzenie: „Przebaczyć, ale nie zapomnieć”.

### Bibliografia

Black D.A., *Jesus on Anger. The Text of Matthew 5, 22a Revisited*, NovT 30 (1988) 1-8; Guelich R.A., *Matthew 5, 22. Its Meaning and Integrity*, ZNW 64 (1973) 39-52; Matthews V.H. - Benjamin D.C., *The Stubbard and the Fool*, BrTod 29 (1991) 222-226; Wolbert W., *Wer seinem Bruder ohne Grund zürnt. Zu einer Lesart der 1 Antithese*, ThGl 78 (1988) 160-170.

#### 2.2.4.2. Druga antyteza (5, 27-30)

<sup>27</sup> „Słyszeliście, że powiedziano<sup>a</sup>:

*Nie cudzołóż!*

<sup>28</sup> *A Ja wam powiadam:*

*każdy, kto patrzy na kobietę, pożądając jej,*

*już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa.*

<sup>29</sup> *Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu,*

*wyłup je i odrzuć od siebie.*

*Lepiej jest bowiem dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków,*

*niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone<sup>b</sup> do piekła.*

<sup>30</sup> *I jeśli prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu,*

*odetnij ją i odrzuć od siebie.*

*Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków,*

*niż żeby całe twoje ciało miało iść do piekła”.*

<sup>a</sup>) Niektóre rękopisy (L, Δ, Θ, Π<sup>1</sup>, 33, lat, sy<sup>c</sup>, <sup>b</sup>) dodają w tym miejscu *tols archaios* zapewne w celu upodobnienia do ww. 21, 23.

<sup>b</sup>) Zamiast *bleihē(i)* niektóre rękopisy (D, it, sy<sup>c</sup>, <sup>c</sup>) podają *apelthē(i)* zapewne pod wpływem paraleli z Mk 9, 43.

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Struktura tego fragmentu jest analogiczna do poprzedniego. Bardzo zwięźle sformułowana jest teza (w. 27), po której następuje Jezusowa

antyteza zawierająca pouczenie na temat doniosłości wewnętrznego nastawienia (serca) człowieka (w. 28). Dwa symetryczne zdania (ww. 29, 30) uwypuklają kontrast pomiędzy częścią a całością (oko – całe ciało, ręka – całe ciało). Na związek pierwszego zdania objaśniającego (w. 29) z antytezą wskazuje słowo „oko”; poprzez patrzenie staje się ono powodem zgorszenia. Wzmianka o całkowitej zagładzie w drugim zdaniu objaśniającym (w. 30) zdaje się nawiązywać do wypowiedzi o karze ognia z antytezy pierwszej. Schematycznie struktura antytezy przedstawia się następująco:

- 1) Teza (w. 27)
- 2) Antyteza (w. 28)
- 3) Ilustracja pierwsza (w. 29)
- 4) Ilustracja druga (w. 30)

**Redakcja i tradycja.** Wersety 27-28 nie zawierają paraleli u innych synoptyków. Oznacza to, że pierwszy ewangelista czerpie wersety zawierające antytezę z materiału własnego. Mateuszowe redakcyjne dodatki nie jest łatwo w tym miejscu odnaleźć. Prawdopodobnie należy do nich wyrażenie „w sercu”. Natomiast w wypadku logionu o zgorszeniu (ww. 29-30) rzecz przedstawia się inaczej. U Mateusza znajdujemy ów logion (18, 8-9) w odwrotnej kolejności tematów zaczerpnięty z Mk 9, 43-48, gdzie mowa o zgorszeniu, na które narażeni są „mali”. Jest zatem możliwe, że Mateusz czerpie w jednym wypadku z Marka jako źródła, w drugim skądinąd, np. z Q (Luz, I, 261). Ponieważ jednak Łukasz nie zamieścił w ogóle tego logionu, rekonstrukcja jego kształtu w Q jest bardzo trudna. Wypowiedzi 5, 29n oraz 18, 8n (Mk 9, 43nn) odnoszą się najprawdopodobniej do jednego i tego samego wydarzenia. Różnice pomiędzy 5, 29 a 18, 8n (Mk 9, 43) dadzą się wyjaśnić redakcją Mateusza. Oznaczałoby to, że dopiero Mateusz połączył logion o zgorszeniu z omawianą antytezą.

**Historyczność.** Za Jezusowym pochodzeniem antytezy przemawia m.in. zawarte w niej stanowisko wobec kobiet. Jest to stanowisko broniące ich godności, stanowisko otwarte i pozbawione uprzedzeń. Według wypowiedzi rabinów tamtych czasów, nie powinno się spoglądać na kobietę. Niektórzy z nich byli chwaleni przez uczniów z tego powodu, że nigdy nie spojrzeli na kobietę. Jezus natomiast stwierdza, że nie powinno się patrzeć na kobietę, aby jej pożądać. Faryzeuszom wyrzucał, że celnicy i nierządnicę uprzedzą ich do królestwa (21, 31). Również wypowiedź w. 29n zdaje się pochodzić od Jezusa. Przemawia za tym obrazowość właściwa nauczaniu Jezusa oraz szokujące zestawienia.



## II. Egzegeza

27-28. Druga antyteza posiada nieco krótsze wprowadzenie (teza). Brak jest wzmianki o „przodkach”; również rodzaj kary za przekroczenie starotestamentalnego Prawa nie jest wymieniony. Paralelizm w stosunku do pierwszej jest jednak oczywisty. Także tutaj idzie o przykazanie starotestamentalnego Prawa (Dekalog, VI przykazanie: Wj 20, 14; Pwt 5, 17) oraz jego radykalizację w nauczaniu Jezusa.

Słowo *gynē* (*niewiasta*) może oznaczać kobietę zamężną lub wolną. Wydaje się, że w tym miejscu zakaz dotyczy kobiety zamężnej, ponieważ w ST i w czasach Jezusa o cudzołóstwie mówiło się wówczas, kiedy kobieta była zamężna. Według Kpl 20, 10 cudzołóstwo miało być karane śmiercią (por. J 7, 53 - 8, 11). Czy była to praktyka czasów Jezusa, trudno stwierdzić. W każdym razie karalność czynu była ograniczona, ponieważ cudzołóstwo musiało być dowiedzione za pomocą świadków a poza tym winno było dokonane pomimo udzielenia przestrogi.

Czasownik *moicheuein* oznacza czynić kogoś cudzołożnicą, sprawiać, że łamie ona przysięgę małżeńską. Znaczenie czasownika zakłada patriarchalną strukturę społeczną Starożytnego Wschodu. Mężczyzna, który uwiódł żonę kogoś drugiego, burzył jej małżeństwo, nie swoje. Zasadniczo bowiem miał prawo mieć więcej żon (Pwt 21, 15nn). Tutaj Jezus stwierdza, że nie tylko czyn, ale także pożądlive spojrzenie na żonę bliźniego, jest tym samym, co zburzenie małżeństwa i złamanie przysięgi. Takiego właśnie zburzenia własnego małżeństwa dopuszcza się mężczyzna, który „patrzy na kobietę, pożądlając jej”.

Bliższe określenie owego spojrzenia (*pros to epithymēsai autēn* = dosł. *aby ją pożądać*) nasuwa pewną trudność. *Pros*, zgodnie z Mateuszowym sposobem mówienia (6, 1; 23, 5; 26, 12 i in.), wskazuje na cel, nie zaś następstwo. Tymczasem pożądlive jest zasadniczo następstwem spojrzenia, a nie celem. Z tego powodu próbowano niekiedy rozumieć *autēn* jako podmiot, a nie przedmiot czasownika *pożądać* (*epithymēsai*). W konsekwencji wypowiedź rozumiano następująco: „Każdy, kto patrzy na kobietę tak, że ona pożąda (tzn. z zamiarem wywołania u niej pożądlivosti), doprowadził ją do cudzołóstwa w jej sercu” (K. Haacker, *Der Rechtsatz*, 114). Taka jednak interpretacja nie jest przyjmowana także z motywów gramatyki (*pros* z inf., nigdy z a.c.i.). Czyn, o którym mówi ewangelista, jest czynem mężczyzny. (W naszym przekładzie: *Każdy kto patrzy na kobietę, pożądlając jej...* wychodzimy z założenia, że język grecki pozwala na traktowanie czynności obydwóch czasowników jako równoczesne).

Liczne teksty judaistyczne są bardzo surowe wobec zarówno pożądlivosti, jak i samego aktu cudzołóstwa. Reguła Wspólnoty z Qumran potępia pożądlive spojrzenia (1QS 1, 5; 5, 5). Przekonanie, że prawa małżeńskie mogą być już w sercu albo spojrzeniem pogwałcone, w judaizmie było dość rozpowszechnione. Zwrot: „moje oczy cudzołożyły” był częstym zwrotem (por. np. *Tesiśs* 7, 2; *PsSal* 4, 5). Wprawdzie wszystkie teksty rabinackie na ten temat są późniejsze (III i IV w.),

ale ich liczba może wskazywać, że potępienie pożądlivego spojrzenia istniało także za czasów Jezusa. Niektórzy egzegeci skłonni są twierdzić, że Jezus jako pierwszy wprowadził potępienie pożądlivego spojrzenia. Jeśli nawet potępienie pożądlivego spojrzenia istniało w czasach Jezusa, zauważyć trzeba, że wyprowadzając swą antytezę z obszaru ówczesnego judaizmu i formując ją w ten sposób, Jezus objawia swą władzę i wyższość ponad Prawem Mojżesza. Stanowisko Jezusa chroni prawo mężczyzny, ale jest zarazem słowem w obronie godności kobiety, która w społeczeństwie opanowanym przez mężczyznę reprezentowała o wiele słabszą stronę. Stanowisko Jezusa jest także obroną świętości małżeństwa, zwłaszcza że ewangelista Mateusz bezpośrednio potem podejmuje temat nierozdzielności małżeństwa.

Stanowisko Jezusa wskazuje na korzeń zła: wewnętrzne pragnienie, pożądlivość, która przywłaszcza sobie kobietę kogoś drugiego. Zatem nie tylko czyn, ale i „serce” (w. 28), czyli złe pragnienie zasługuje na potępiający wyrok Jezusa. Zło jest obecne, jeśli nawet ten, kto pożąda, stanął wobec przeszkody uniemożliwiającej dokonanie konkretnego czynu. Uczniowi Jezusa, który został powołany do posłuszeństwa woli Bożej nie wystarczy po prostu czegoś nie wykonać. Jest rzeczą niezmiernie ważną, aby zewnętrznemu czynowi odpowiadało wewnętrzne skierowanie woli. Jezus domaga się całego, niepodzielonego człowieka, nie tylko należytego zewnętrznego zachowania, ale także wewnętrznego nastawienia. Jedno od drugiego nie może być oddzielane.

29-30. Obydwie przypowieści o oku oraz ręce, które mogą prowadzić do zgorszenia, tzn. mogą stać się powodem upadku, pierwotnie nie występowały w kontekście VI przykazania (por. 18, 8n; Mk 9, 43-48). Nie ograniczały się zatem do wykroczeń natury seksualnej. Ewangelista Mateusz wprowadził je tutaj, ale zamiast triady: ręka - noga - oko (Mk 9, 3nn) wybrał oko i rękę. W wypowiedzi oko i ręka występują jako samodzielne podmioty działania podobnie jak w licznych tego rodzaju wypowiedziach starożytnych (por. 1 Kor 12). Powyższe logia powinny być rozumiane w sensie symbolicznym, nie zaś dosłownym, jakkolwiek kary odcięcia ręki czy oka rzeczywiście istniały (por. 1 Sm 11, 2) także w późniejszych czasach. Ograniczenie do prawego oka i prawej ręki (oko lewe również może spoglądać pożądlivo, zaś ręka lewa uczestniczyć w złym czynie) wskazuje, że może zaistnieć konieczność wyrzeczenia się czegoś bardzo cennego. Według rozumienia starożytnych, strona prawa uchodziła za ważniejszą. Skoro więc wskazanie „prawego” oka i „prawej” nogi należy uważać za symbol, za symbol należy uważać także całą wypowiedź. Tym niemniej należy pamiętać, że przy użyciu bardzo radykalnych określeń (wyłupić oko, odciąć rękę, które prowadzą do złego) Jezus naucza, że w celu uniknięcia grzechu należy niekiedy uciec się do drastycznych środków oraz wielkich wyrzeczeń. Druga antyteza, podobnie jak pierwsza kończy się wezwaniem do pamiętania o czekającym sadzie. W perspektywie sądu fizyczna integralność stanowi rzecz drugorzędną.

### III. Aspekt kerygmatyczny

„Zewnątrz” i „wewnątr” ma należeć do Jezusa. Jezus stara się pogłębić znaczenie starotestamentalnego przykazania (Wj 20, 13) przesuwając uwagę słuchaczy z czynu zewnętrznego ku wewnętrznemu nastawieniu człowieka. Bo wnętrze osoby to prawdziwy problem. To właśnie tam rodzi się wina. Pożądanie jest podtrzymywaniem złego pragnienia w sercu. Pragnienie zaś dąży do realizacji. Dlatego tam, gdzie jawi się pożądliwość uczniowie Jezusa mają podjąć dramatyczną i zdecydowaną decyzję. Jest ona bowiem wrogiem człowieka i jako wróg powinna być traktowana. Lepiej przyjąć mniejszą stratę dobrowolnie, niż być zmuszonym przyjąć większą i ostateczną. Jeśli bowiem uczeń Jezusa pozostawia grzechowi szczelinę w chroniącej go bramie, wkrótce zostanie przezeń opanowany i dośzczętnie zniszczony.

*Historia interpretacji* omawianej antytezy ujawnia dwie przeciwstawne tendencje. Pierwsza, polega na zaostrożeniu stawianych wymogów, druga jest tendencją osłabiającą (Luz, I, 262nn).

Tendencję zaostrażającą można dostrzec już w samym rozumieniu słowa *gnē*. Według licznych starokościelnych objaśnień, oznacza ono nie tylko kobietę zameżną, ale każdą inną (np. Hieronim, *Epist.* 22, 5; ), nawet własną żonę (np. Tertulian, *Exh. cast.* 9). Zakaz pożądliwego spoglądania obejmowałby każdą w ogóle kobietę. Uwaga koncentruje się także na znaczeniu czasownika *epithymeō*, przez który rozumiano pożądliwość jako korzeń wszelkiego grzechu. W takim razie – rozumiano – zakaz odnosi się do wszelkiego nieuporządkowanego pragnienia (Augustyn, *Serm. Dom.* 1, 12). Szeroki nurt wykładu utożsamiał z kolei *epithymia* z *hedonē*, utrzymując, że przyjemność (rozkosz) była przez Jezusa w gruncie rzeczy zwalczana. Tego rodzaju pojmowanie zaznaczyło się pomniejszaniem wartości samego małżeństwa.

Tendencja przeciwna, a mianowicie pewnego rodzaju „złagodzenie” wynikało z wczesnokościelnej, średniowiecznej i katolickiej tradycji głoszącej, że stworzona przez Boga natura ludzka nie została całkowicie przez grzech zepsuta oraz z protestanckiej niechęci do formy życia monastycznego. Tak więc dość istotne znaczenie dla tendencji łagodzącej było rozumienie wyrażenia *pros to epithymēsai*. Twierdzono, że przyimek *pros* ma z reguły znaczenie celowe, nie zaś skutkowe. Zatem ze spojrzeniem na kobietę musi się łączyć zły zamiar, aby spojrzenie to mogło stać się grzechem. Średniowieczna tradycja rozróżniała pomiędzy *animi subitus affectus amoris* a *deliberatio ex consensu* (Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 506). Z tego powodu w wyjaśnieniu antytezy dużą rolę odgrywały *finis, deliberatio, consensus* i tym podobne (Augustyn, *Serm. Dom.* 1, 12; *Op. imperf.* 12, 694). Według Tridentinum nie jest grzechem ciężkim pożądliwość, z którą człowiek ochrzczony walczy z Bożą pomocą (Denz. 792). Po stronie protestanckiej do podobnego złagodzenia antytezy prowadziło podkreślanie znaczenia małżeństwa poprzez występowanie



z jednej strony przeciwko formie życia monastycznego, z drugiej – przeciwko pojawiającemu się wówczas oczywiście zepsuciu obyczajów (WA 32, 370).

Objasniając alegorycznie wypowiedzi o wylupieniu oka i odcięciu ręki, tradycja kościelna głosiła, że tym, od czego człowiek powinien się uwolnić, co powinien „odciąć” i „wylupić”, są złe myśli, pragnienia, niewłaściwe skierowanie woli (np. Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 17, 3 = 308). Idąc za tym wyjaśnieniem Jana Chryzostoma, wskazywano także na niedobrych przyjaciół, nawet krewnych i znajomych, od których ze względu na królestwo Boże należy się odsunąć, nawet jeśli się ich miłuje jak swą własną żenicę. Wypowiedź o odcięciu odnoszono niekiedy do Ciała Chrystusowego – Kościoła, kiedy to ze względu na dobro całego Ciała pojawia się potrzeba usunięcia jego poszczególnych członków (np. Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 4, 21).

### Bibliografia

Adinolfi M., *Il desiderio della donna in Mt 5, 28*, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica Italiana*, Brescia 1973, 273-281; Haacker K., *Der Rechtsatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5, 28)*, BZ.NF 21 (1977) 113-117; Ordon H., *Jezusowa interpretacja zakazu cudzołóstwa (Mt 5, 27-28)*, RTK 31 (1984) 81-90; Plessis P.J. du, *The Ethics of Marriage according to Matt 5, 27-32*, Neot 1 (1967) 16-27.

#### 2.2.4.3. Trzecia antyteza (5, 31-32)

<sup>31</sup> „Powiedziano także:

*Jeśli kto chce oddać swoją żonę, niech jej da list rozwodowy;*

<sup>32</sup> *A Ja wam powiadam:*

*Każdy, kto odda swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo,*

*a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa<sup>a</sup>”.*

<sup>a</sup> D. it<sup>32</sup> opuszczają *kal hos ean apolelymenen gamēsē(i), moichatai*. Powyższe słowa dokładny kopista uważał za zbędne, rozumując, iż skoro „każdy, kto odda swoją żonę, poza wypadkiem nierządu, naraża ją na cudzołóstwo” (wtedy mianowicie, gdyby wyszła za mąż), to przecież jest zupełnie jasne, że: „kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa”.

Zamiast omawianej lekcji *hos ean... gamēsē(i)* kodeks B posiada: *ho... gamēsus*. Lekcja ta zastępuje *hos ean... gamēsē(i)* w celu osiągnięcia paralelnej konstrukcji do poprzedzającej frazy z participium: *ho apolyōn*.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Formuła wprowadzająca (*Powiedziano...*) jest krótsza, być może dlatego, że omawiana antyteza ściśle łączy się z poprzednią. Paralelizm występujący w wersecie 32 uwidacznia się jeszcze wyraźniej, kiedy pominie się Mateuszowy



dodatek (por. Łk 16, 18 i Mk 10, 11), czyli słowa: *poza wypadkiem nierzędu*. Teza przywołuje na pamięć Pwt 24, 1. Antyteza posiada dwie części. Sformułowanie: *każdy* + imiesłów, odpowiada ww. 22 i 28. Przypomina trzy pierwsze antytezy i nadaje wypowiedzi prawnej apodyktyczny charakter. podczas kiedy sformułowanie: *kto by* wskazuje na konkretny przypadek. Struktura całego fragmentu jest zatem następująca:

- 1) Teza: *Powiedziano...* (w. 31)
- 2) Antyteza: *A Ja wam powiadam...* (w. 32abc)
  - a) *Każdy, kto oddala swoją żonę...* (w. 32b)
  - b) *Kto by oddaloną wziął za żonę...* (w. 32c)

**Redakcja i tradycja.** Werset 31 w swojej formie wykazuje ślady redakcji Mateusza (S. Schulz, *Spruchquelle*, 116). Skróconą formułę wprowadzającą zaczerpnął z poprzednich antytez, zaś swobodny cytat – jak wspomniano – z Pwt 24, 1 (por. Mk 10, 2-9). Werset 32 przekazany jest także w Mk 10, 11 (= Mt 19, 9) oraz w Łk 16, 18. Pochodzenie z Q jest jednak niepewne ze względu na różnice pomiędzy Mt i Łk. Nie wszyscy jednak są takiego zdania. Obok różnic są także podobieństwa pomiędzy Mt i Łk, i one to każą przyjąć prawdopodobieństwo pochodzenia z Q (por. Luz, I, 261). Zarówno w pierwszym, jak w drugim wypadku klauzula rozwojowa stanowi późniejszy Mateuszowy dodatek. Przemawia za tym jej występowanie także w 19, 9.

Na pytanie, która z trzech wypowiedzi (w. 32; Łk 16, 18; Mk 10, 11) jest pierwotna, nie ma jednakowych odpowiedzi wśród egzegetów. Podstawowa różnica pomiędzy w. 32 a pozostałymi miejscami polega na tym, że tutaj samo oddalenie żony napiętnowane jest jako cudzołóstwo, podczas kiedy w pozostałych miejscach cudzołóstwem jest ponowne zamążpójście oddalonej. To ostatnie jawi się także w w. 32c. Komentatorzy zauważają mocno judaistyczny charakter sformułowania Mateuszowego. Inicjatywa rozwodu leży po stronie mężczyzny. Natomiast w Mk 10, 12 mowa jest także o oddaleniu męża przez żonę, co wskazuje na wpływ kultury grecko-rzymskiej.

**Historyczność.** Według powszechnego zdania uczonych tzw. klauzula rozwojowa nie jest pochodzenia Jezusowego. Wyraża praktykę Kościoła Mateuszowego (Sand, 116). Od Jezusa wywodzi się wezwanie do nierozzerwalności małżeństwa. Najstarsza wypowiedź w tej sprawie zawiera się – jak się wydaje – w 19, 8: *Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela*. Także w Łk 16, 18 dostrzegamy Jezusową pierwotną na ten temat wypowiedź. Z takim stanowiskiem harmonizuje fakt, że w Jezusowym wezwaniu do nierozzerwalności małżeństwa uwidacznia się wyraźnie obrona godności kobiety. Poprzez wezwanie do nierozzerwalności uwalnia kobietę od zależności od mężczyzny, od traktowania jej jako przedmiotu posiadania. Zakaz rozwodu jest także wyrazem miłości Jezusa do kobiety odzieranej z jej ludzkiej godności przez przepisy judaistycznego prawa.

## II. Egzegeza

31. Wraz z trzecią antytezą Mateusz podejmuje wcześniejszą problematykę. O ile jednak poprzednio mówiło się o cudzołóstwie, teraz radykalizm Jezusowych pouczeń dotyczy rozwodów. Tekst Prawa przytoczony w „tezie” jest skróconą wersją Pwt 24, 1. Tekst ten stanowił *locus classicus* praktyki rozwodów w judaizmie (por. 19, 7). Określenie „oddalić” oznacza tu odesłanie kobiety, której wówczas przysługiwało prawo kolejnego zamążpójścia. Prawo odesłania przysługiwało w judaizmie palestyńskim wyłącznie mężczyźnie. Nawet jeśli kobieta w szczególnych warunkach mogła domagać się rozwodu, list rozwodowy mógł wydać jedynie mężczyzna. Sprawą dyskutowaną wśród rabinów były motywy niezbędne dla udzielenia listu rozwodowego, a dokładnie określenie owej „rzeczy niegodziwej” (*erwat dābār*) pozwalającej na odesłanie żony (zob. Pwt 24, 1). Wg szkoły surowszej Szamaja był to jakiś brak publiczny, konkretnie grzechy rozwiązłości. Natomiast łagodniejsza szkoła Hillela dozwalała ów *erwat dābār* upatrywać w jakimkolwiek zachowaniu żony, które nie podoba się mężowi, np. przypalenie posiłku mogło stanowić taki powód (StrBill I, 314nn).

32. Antyteza mówi o dwóch sytuacjach: o sytuacji oddalenia prawowitej żony oraz wzięcia za żonę oddalonej. Obydwie możliwości zostają określone cudzołóstwem. Tak więc Jezus wypowiada się otwarcie przeciwko rozwodom. Nawet gdyby aktem sądowym został uznany tzw. rozwód, w dalszym ciągu żona związana jest ze swym mężem. Konsekwentnie, zgodnie z w. 32c mężczyzna popełnia cudzołóstwo, kiedy oddaloną pojmuje za żonę. Pierwsze małżeństwo jest bowiem nadal ważne. Motywy nierozzerwalności małżeństwa wyliczone zostały w Mateuszowym miejscu paralelnym (19, 3nn): mężczyzna i kobieta w swym dopełnianiu się stanowią obraz Boga (Rdz 1, 27), zaś w swej jedności małżeńskiej stanowią „jedno ciało” (Rdz 2, 24). Co więc Bóg złączył, człowiek nie powinien rozdzielać (19, 6). W ten sposób Jezus wyjaśnia, że stawiane przez Niego wymagania odpowiadają woli Bożej.

Sprawa oddalenia żony otrzymuje jednak nowe światło w wyniku tzw. klauzuli Mateuszowej: *parektos logou porneias*, tj. z wyjątkiem przypadku *porneia*”. Powstaje pytanie, co należy rozumieć pod tym określeniem, co rozumiał ewangelista Mateusz? Jednomysłności tutaj nie ma. Według niektórych słowo to miałoby oznaczać przedmałżeńskie relacje seksualne. Klauzula – według takiego rozumienia – pojawiła się w środowisku judeochrześcijańskim, w którym mężczyzna wymagał, jako warunku małżeństwa, aby kobieta była dziewicą. W wypadku, kiedy warunek małżeństwa nie był zachowany, małżeństwo właściwie nie zaistniało, a oddalenie było jedynie uznaniem nieważności.

Istnieją także autorzy, którzy uznają, że „nierząd” z w. 32 nie jest równoznaczny z cudzołóstwem. Tym słowem nazwane jest małżeństwo zawarte przed nawróceniem, czyli przez partnerów pogańskich pozostających w relacji bliskiego

pokrewieństwa. Małżeństwa takie zawierane były nierzadko najczęściej w celu dziedziczenia. Przez Prawo Mojżeszowe były surowo zabronione (por. Kpl 18, 6-18). Zarówno u Żydów (tutaj taka sytuacja nosiła określenie *zenit*), jak i u chrześcijan małżeństwa takie wzbudzały oburzenie i uznawane były za bezprawne. Tacy „małżonkowie” zobowiązani byli do rozejścia się. W powyższym rozumieniu słowa *porneia* = *nierząd*, tzw. klauzula rozwodowa nie wprowadzałaby osłabienia wymogu Jezusa. Oznaczało to bowiem: w przypadku, gdyby się okazało, że kobieta spokrewniona jest z mężczyzną w określonym stopniu, ten ostatni jest zobowiązany do oddalenia kobiety (por. Dz 15, 28n) (Homerski, 137n). Główna trudność takiego rozwiązania polega na tym, że skoro Mateusz nie uściśla, co znaczy w jego rozumieniu *porneia*, należałoby pojmować to słowo w sensie obiegowym, nie zaś w specyficznym sensie rabinackiego *zenit* = „małżeństwo pomiędzy bliskimi krewnymi”.

Niekiedy przyjmowana jest interpretacja wskazująca, że idzie tu o niegodne zachowanie się kobiety, czyli o cudzołóstwo. Autorzy ci podkreślają, że w obliczu wysokiego mniemania o świętości małżeństwa, wspólnota Mateuszowa skłaniała się do zawieszenia zasady nierozzerwalności małżeństwa i wprowadzenia rozwodu w wypadku cudzołóstwa. Wprowadzony wówczas wyjątek od zasady nierozzerwalności miałby świadczyć o realizmie pastoralnym. Niektórzy zaznaczają, że mamy tu do czynienia z swoistego rodzaju „rejudaizacją” nauczania Jezusowego na temat małżeństwa. Nauczanie 5, 32 byłoby zatem zbliżone do nauczania szkoły Szamaja, który dopuszczał rozwód w przypadku cudzołóstwa żony. Kościoły protestanckie i wschodnie w oparciu o klauzulę Mateuszną uznają, że cudzołóstwo rujnuje małżeństwo i dopuszczają rozwód w pewnych okolicznościach.

Hieronim i niektórzy Ojcowie przyjmowali, że klauzula dotyczy separacji bez prawa do zawierania nowego związku małżeńskiego (por. 1 Kor 7, 10nn). Gramatycznie taka interpretacja wersetu jest w pełni uzasadniona. W wypadku „nierządu” jest dopuszczalne oddalenie żony. Nie ma jednak jakiegokolwiek wzmianki o tym, że w wyniku takiego oddalenia którekolwiek z dotychczasowych małżonków może zawrzeć związek małżeński ponownie. Argument przeciwny głoszący, że gdyby Mateusz myślał o separacji, powiedziałby o tym wyraźniej, nie jest przekonujący tym bardziej, że aż do V w. wszyscy ojcowie greccy oraz większość łacińskich objaśniała klauzulę 5, 32 jako separację. To ostatnie rozumienie jest nie tylko tradycyjne, ale także najbardziej prawdopodobne.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Podsumowanie najważniejszych opinii w kwestii „klauzuli rozwodowej”.* Mamy do czynienia z trzema głównymi objaśnieniami. Nierzadko spotyka się objaśnienie, które przez „nierząd” rozumie małżeństwo niedozwolone prawem Bożym,

a zatem małżeństwo nieważne. Zwolennicy takiego rozwiązania są przekonani, że do wypowiedzi Jezusa na temat nierozzerwalności małżeństwa ewangelista Mateusz dodaje klauzulę uwzględniającą aktualną sytuację wspólnoty chrześcijańskiej, której wielu członków przyjęło Chrystusa w wieku dojrzałym. W konsekwencji, w jej łonie mogli się znaleźć tacy nawróceni z pogaństwa małżonkowie, których małżeństwo zostało zawarte wbrew prawu Bożemu (małżeństwo pomiędzy bliskimi krewnymi). Takie małżeństwo zawarte wbrew prawu Bożemu nie było w rzeczywistości małżeństwem. Dlatego tekst antytezy można byłoby sparafrazować następująco: „Każdy, kto oddał swą żonę z wyjątkiem przypadku *porneia*, tj. małżeństwa pomiędzy krewnymi, naraża ją na cudzołóstwo...”.

Niekiedy spotykamy się z opinią, że w rozumieniu Mateusza dopuszczalne jest oddalenie żony „w przypadku cudzołóstwa”. W ten sposób ewangelista uściśla owe „coś odrażającego” (*’erwat dabār*) z Pwt 24, 1. Zbliża się zatem do pozycji Szamaja. Różnica pomiędzy nim a Szamajem polega na tym, że dla ewangelisty fundamentem i punktem wyjścia jest nauczanie Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa, podczas gdy dla Szamaja zasadnicza możliwość oddalenia żony. W takim zaś razie – pytają niektórzy – jeśli Kościół pierwszego okresu (Kościół Mateusza, Kościół Pawła – por. przywilej Pawłowy) wprowadzał wyjątki w sytuacjach szczególnych od zasady nierozzerwalności podanej przez Jezusa, to czy Kościół dzisiaj prowadzony przez Ducha Świętego nie ma podobnej władzy uznania wyjątkowości niektórych sytuacji, w których małżeństwo uległo rozpadowi. „Kościół nie ma władzy anulować podstawowych praw ustalonych przez jego Założyciela. Być może powinien jednak stosować owe prawa uwzględniając konkretne sytuacje osób” (L. Sabourin, *Divorce Clauses*, 85-86).

Uzasadnione jest – jak się wydaje – odczytanie klauzuli w tym sensie, że Mateusz rzeczywiście dopuszcza oddalenie żony „w przypadku cudzołóstwa” („nierząd” oznacza w tym wypadku poważne wykroczenie seksualne, czyli cudzołóstwo). Brak jakiegokolwiek wzmianki o tym, jakoby któreś z tak rozdzielonych małżonków mogło ponownie zawrzeć związek małżeński, wskazuje, że mamy tu właściwie do czynienia z praktyką separacji. Wydaje się, że jest to najbardziej właściwe rozumienie tzw. klauzuli rozwodowej.

**Nierozzerwalność.** Prawo Mojżeszowe pozwalało na rozwód przez wręczenie żonie tzw. listu rozwodowego. Dlatego prawodawstwo takie miało miejsce w czasach ST. Jezus objaśnia w 19, 3-12. W omówionej trzeciej antytezie Jezus wprowadza zaskakujące przykazanie głoszące, że ludzie, którzy raz zawarli związek małżeński, nie mogą powtórnie zawierać takiego związku bez popelniania cudzołóstwa. Wbrew dotychczasowej praktyce judaistycznej mężczyzna nie może oddalić swej żony i zawrzeć nowy związek. Małżeństwo ustanawia bowiem trwałą relację pomiędzy mężczyzną a kobietą, i dla uczniów Jezusa nie może istnieć możliwość jej rozwiązania. Pierwotny ideał był właśnie taki (por. 19, 3-12), a mianowicie jeden trwały związek pomiędzy niewiastą a mężczyzną. Otwierająca się nowa



epoka w dziejach zbawienia, epoka zapoczątkowanego królestwa Bożego domaga się powrotu do pierwotnego ideału. Z dodanej do Jezusowego przykazania tzw. klauzuli rozwodowej, nie wynika dopuszczalność rzeczywistego rozwodu. Klauzula ta dopuszcza możliwość takiego rozwodu, który nie zezwala na ponowne zawarcie małżeństwa, czyli możliwość tzw. separacji.

**Historia oddziaływania.** Ukazuje ona odmienność podejść poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Najbliżej Mateuszowego tekstu umiejscawia się katolicka praktyka separacji. Zasadnicza zgodność wypowiedzi Mateusza oraz praktyki Kościoła katolickiego polega na zakazie zamążpójścia oddalonych od siebie osób. Także Ojcowie Kościoła dawali zdecydowaną negatywną odpowiedź na pytanie o możliwość powtórnego małżeństwa w przypadku rozejścia się małżonków (np. Justyn, *1 Apol.* 1, 15). Dopiero od IV w. na Wschodzie pojawia się w tym względzie pewna zmiana. Z tego powodu żadne inne stanowisko nie jest tak bliskie tekstowi Mateusza jak stanowisko Kościoła katolickiego.

W Kościołach prawosławnych istnieje możliwość rozwodu i powtórnego małżeństwa przyjmowanego w tzw. pokutnej formule. Zgodnie z wschodnią tradycją poprzez zburzenie małżeństwa, faktycznie ono ustalo (Teodor z Heraklei, *Fr. Matt.* 34). W rezultacie istnieje możliwość zawarcia drugiego małżeństwa, lecz nie na podstawie Prawa Bożego, ale w oparciu o pastoralną zasadę epikii (*epikeia, oikonomia*). Powody rozwodu wymieniane są oszczędnie, ale nie ograniczają się do cudzołóstwa. Tak więc z 5, 32 *porneia* jako podstawa oddalenia została przyjęta, ale uwzględniając słabość ludzi, zakaz zawierania małżeństwa przez rozwiedzionych pominięty.

Stanowisko Kościoła prawosławnego zostało zasadniczo przejęte przez Kościoły reformowane. Reformatorzy utrzymywali, że małżeństwo poprzez cudzołóstwo ulega zniszczeniu, dlatego możliwy jest rozwód (WA 32, 379 i in.). Dla dalszego rozwoju myśli w tym względzie istotne było uznanie małżeństwa za „sprawę światową”. Takie rozumienie miało różne następstwa. Prowadziło najpierw do dużych niepewności, jak rozwiązywać problem rozwodu z punktu widzenia prawa kościelnego. Początkowo były to sądy kościelno-świeckie. Wkrótce rozwody stały się sprawą świeckich sądów, przy czym istniały określone kościelne uregulowania. Podstawą praktyki stało się przekonanie, że Jezusowy zakaz rozwodów nie jest prawem, ale etycznym wymogiem, który należy odróżnić od prawa państwowego. W konsekwencji Kościół protestancki dostosował się do prawa świeckiego państwowego (Luz, I, 276nn).

### Bibliografia

- Bockmuehl M.N.A., *Matthew 5, 32, 19, 9 in the Light of Pre-rabbinic Halakha*, NTS 35/2 (1989) 291-295; Crouzel H., *Le sens de „porneia” dans les incises matthéennes*, NRT 110 (1988) 903-910; Dubarle A.M., *Les textes évangéliques sur le mariage et le divorce*, w: *La vie de la parole*, Fs. P. Grelot, Paris 1987, 333-344; Force P., *Encore les incises de Matthieu*, BLE 94 (1993) 315-328; Guenther A.R., *The Exception Phrases: Except porneia, Including porneia or Excluding*

Matteo 5, 32, 19, 9). TynB 53 (2002) 83-96; Marucci C., *Clausole matrimoniali e matrimoni misti. Osservazioni critiche agli insegnamenti di T. Stramare*, *RassTeol* 31 (1990) 74-85; Parker D., *The Early Traditions of Jesus' Sayings on Divorce*, *Theology* 96 (1993) 372-383; Rogalewski T., *Nauka Jezusa o nierozdzielności małżeństwa w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Studia Biblicae*, t. 2, Warszawa 1980, 165-193; Sabourin L., *The Divorce Clauses* (Mt 5, 32, 19, 9), *BTB* 2 (1972), 80-86; Saratowich J.J., *Christian Divorce and Remarriage*, *BiTol* 25 (1987) 253-255; Stramare T., *Matteo divorzista? Studio su Mt 5, 32*, w: *Studia Biblica*, Brescia 1986; Zalewski J., *Matheus 5, 32 w egzegezie patrystycznej*, Lublin 1974.

## 2.2.4.4. Czwarta antyteza (5, 33-37)

<sup>33</sup> „Słyszeliście również, że powiedziano przodkom:

*Nie będziesz fałszywie przysięgał,  
ale dotrzymasz Panu swęj przysięgi.*

<sup>34</sup> *A Ja wam powiadam:*

*wcale nie przysięgajcie -*

*ani na niebo,*

*bo jest tronem Bożym,*

<sup>35</sup> *ani na ziemię,*

*bo jest podnóżkiem stóp Jego,*

*ani na Jerozolimę,*

*bo jest miastem Wielkiego Króla,*

<sup>36</sup> *ani na swoją głowę nie przysięgaj,*

*bo nie możesz nawet jednego włosa uczynić białym albo czarnym.*

<sup>37</sup> *Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie.*

*A co nadto jest, od Złego pochodzi”.*

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

*Analiza i struktura* czwartej antytezy powtarza schemat poprzednich antytez. Teza (w. 33) ze względu na pełną formułę wstępną oraz dwuczęściową budowę przypomina w. 21. Część pierwsza, sformułowana negatywnie, przywołuje przykazanie Dekalogu (*Nie będziesz...*). Także druga część, tym razem sformułowana pozytywnie, utrzymana jest w stylu Prawa. Antyteza (w. 34a) występuje tutaj po raz pierwszy w formie zakazu (podobnie jak w. 39), zaś uzasadnienie antytezy (ww. 34b-36) wymienia przykładowo cztery konkretne sytuacje, w których stosowanie przysięgi sprzeciwia się majestatowi i wielkości Boga. Werset 37 zawiera fundamentalną zasadę sformułowaną w 2 os. l. mn. podobnie jak to ma miejsce w w. 34. Schematycznie struktura fragmentu przedstawia się następująco:

- 1) Teza: starotestamentalna przysięga i jej zobowiązania (w. 33)
- 2) Antyteza: zakaz przysięgania (w. 34a)
- 3) Motywacja zakazu (ww. 34b-36)
- 4) Zasada fundamentalna: wezwanie do prawdomówności (w. 37).

**Tradycja i redakcja.** Tematyka czwartej antytezy nie pojawia się u innych ewangelistów. Dostrzegamy ją natomiast jeszcze jeden raz u Mateusza (23, 16-22). W tym miejscu Jezus poddaje krytyce subtelne rozróżnienia w formułach przysięg używanych przez faryzeuszów. Końcowy werset tego fragmentu (23, 22: *Kto przysięga na Przybytek, przysięga na niego i na Tego, który w nim mieszka...*) nie wydaje się jednak zakazywać stosowania przysięg. Omawiana antyteza znajduje natomiast dość ścisłą paralelę u Jk 5, 12 („Nie przysięgajcie ani na niebo, ani na ziemię, ani w żaden inny sposób: wasze „tak” niech będzie „tak”, a „nie” niech będzie „nie”, abyście nie popadli pod sąd”). Ponieważ zależność Jk od Mt nie jest prawdopodobna, należałoby wyjść od wspólnej podstawy dla obydwóch wypowiedzi. Z analizy tekstów wynika, że ową wspólną podstawą był zapewne zakaz przysięgania, przywołania w tym kontekście nieba i ziemi oraz wezwania do prawdomówności. Forma antytezy, w którą „ubrany” został zakaz, jest dziełem późniejszym. Wzmianka o Jerozolimie, której nie ma w Liście Jakuba, została albo dodana u Mateusza, albo też usunięta z Listu Jakuba. Werset 36 posiadający liczne judaistyczne i hellenistyczne paralele jest prawdopodobnie późniejszy. Co się tyczy wersetu 37a, to trudno rozstrzygnąć, czy jego kształt jest bardziej pierwotny w Mt, czy w Jk. Formuła u Jakuba jest bardziej jednoznaczna. Natomiast w. 37b pochodzi najprawdopodobniej od redaktora.

**Historyczność.** Dociekając autentyczności zakazu, należy uwzględnić z jednej strony ówczesne jego paralele, z drugiej – synoptyczne wypowiedzi przeciwne zakazowi. W hellenizmie nie brak wypowiedzi przeciwnych składaniu przysięg. Najczęściej wyrażano tam przekonanie, że filozof niezależnie od przysięgi winien okazać się wiarygodny (Diogenes Laertios, *Vit.* 7, 22). Nie brak także podobnych stwierdzeń w judaizmie. Filon np. radził zastępowanie imienia Boga imieniem rodziców podczas składania przysięg (*Spec. leg.* 2, 2), a poza tym twierdził, że najlepiej byłoby w ogóle nie przysięgać, ale dolożyć starań, aby słowa same starczyły za przysięgę (*Decal.* 84). Przyznać jednak trzeba, że zakazu składania przysięgi w tym okresie nie spotykamy. Z istniejących zaś pewnych analogii nie wynika konieczność odmówienia autentyczności słowom czwartej antytezy. Drugim argumentem podnoszonym przeciw autentyczności Jezusowego zakazu jest posługiwanie się przez Jezusa formułą „amen”, czyli formułą potwierdzającą prawdziwość wypowiedzi. Jednakże formuła ta stanowi zupełną nowość i trudno byłoby przypisać jej znaczenie przysięgi. Wyraża ona raczej całkowitą pewność posłannictwa Jezusa oraz Jego bliskość względem Boga.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że kategoryczny w judaizmie zakaz przysięgania wywodzi się od Jezusa, nawet jeśli kształt antytezy jest dziełem późniejszym (P. Minear, *Yes or No*, 1nn). W centrum uwagi Jezusa znajduje się człowiek, który w swojej egzystencji wobec Boga i ludzi powinien jawić się w całej prawdzie.

## II. Egzegeza

33. Już przy trzeciej antytezie można było zauważyć, że ewangelista nie zawsze przytacza dokładnie tekst ST, ale opiera się na ustnym wczesnochrześcijańskim przekazie. Tak właśnie jest prawdopodobnie również i tutaj, o czym świadczy czasownik: *Słyszeliście...* Może to wyjaśniać, dlaczego tekst biblijny nie jest dokładnie przytoczony. Przykazanie: „Nie będziesz fałszywie przysięgał” nie znajduje bowiem w Prawie Mojżesza bezpośredniego odpowiednika (Gn 1, 176). Nie jest to zatem cytat ze ST, ale raczej wniosek i podsumowanie starotestamentalnego nauczania w tej sprawie (Wj 20, 7; Kpł 19, 12; Lb 30, 3-15; Pwt 23, 21-23; Ps 50, 14; Za 8, 17; Mdr 14, 28). Najbliżej znajduje się polecenie Kpł 19, 12: „Nie będziecie fałszywie przysięgać w Imię moje; w ten sposób bowiem znieważasz Imię twego Boga: Ja jestem Jahwe”.

Przytoczony z kolei nakaz: *Dotrzymasz Panu swej przysięgi* znajduje liczne starotestamentalne analogie (Lb 30, 3; Ps 50, 14). Dosłownego jednak brzmienia przywołanego starotestamentalnego przykazania nie można odnaleźć. Według starożytnych wyobrażeń przysięga była odwołaniem się do wyższej mocy w celu wsparcia swych słów. Człowiek ściąga na siebie gniew owej mocy, jeśli jego słowa nie odzwierciedliły faktycznego stanu rzeczy. Przysięga bowiem może być zatem obiecująca (*promissoria*) albo stwierdzająca (*assertoria*). Pierwsza, tzw. *promissoria* (obiecująca) dotyczyła najczęściej relacji człowieka wobec Boga, *assertoria* (stwierdzająca) – relacji człowieka wobec człowieka (E. Kutsch, *Eure Rede*, 206n). W ST Jahwe jest stróżem przysięg, nienawidzi fałszywych słów i domaga się wypełnienia zobowiązań złożonych z wezwaniem Jego Imienia (Kpł 6, 1nn; Wj 16, 59; Za 8, 17).

W hellenizmie instytucja przysięgi – jak wspomniano – nierzadko poddawana była krytyce. Uważano, że człowiek sam z siebie ma być wiarygodny. Przysięga jest czymś niegodnym dla człowieka wolnego (por. np. Sofokles, *Oedip. Col.* 650). Niekiedy krytyka przysięgi otrzymywała zabarwienie religijne. Przysięga jest czymś niewłaściwym – twierdzono – ponieważ jest wprowadzaniem Boga w ludzkie sprawy. Sporo powyższych hellenistycznych motywów znajduje się u Filona. Przysięga jest profanowaniem świętego Bożego Imienia (*Spec. leg.* 4, 40; *Decal.* 93). Słowo prawego człowieka jest przysięgą (*Spec. leg.* 2, 2). Według świadectwa Józefa, eseneńczycy odrzucali przysięgę i z tego powodu byli zwolnieni z przysięgi wierności składanej Herodowi (*Ant.* 15, 371). W judaizmie rabinackim obecna była prorocka (por. Oz 4, 2) oraz sapieneczna (Syr 23, 9-11) krytyka wielości przysięg. Trzeba zaznaczyć, że pomimo zastrzeżeń wobec stosowania przysięg w licznych pismach starożytnych, w praktyce były one jednak powszechnie akceptowane.

34-35. Jezus sprzeciwia się stosowaniu przysięg, a tym samym powszechnej, powołującej się na ST praktyce w tym względzie. Z dokumentów starożytnych wynika, że przysięgi w najbardziej banalnych okolicznościach były wówczas na



porządku dziennym (np. że będę jeść albo nie będę, że będę spać albo nie będę i tym podobne; Filon, *Decal.* 92). Sprzeciwiając się powoływaniu się na Boga Jezus sprzeciwia się angażowaniu tego, co należy do Boga, tj. sprzeciwia się posługiwaniu się Bożym autorytetem i Bożą mocą. Jeśli człowiek sam z siebie nie jest wiarygodny, nie powinien posługiwać się wiarygodnością Boga dla swojej wiarygodności.

Z porównania z Jk 5, 12 wynika, że Jezusowy zakaz przysięgania został objaśniony i poszerzony poprzez wyliczenie przykładów stosowanych przysięg. Tak więc przysięga na niebo i ziemię zostaje odrzucona odwołaniem się do Iz 66, 1; przysięga na Jerozolimę została odrzucona poprzez odniesienie się do Ps 47, 3 (LXX). Trzy przykładowo wymienione formuły (niebo, ziemia, Jeruzalem) wzmacniają wcześniejszy zakaz i nie dopuszczają stosowania jakichkolwiek zastępczych formuł. Zresztą wymienione niebo, ziemia i Jeruzalem ostatecznie przywołują samego Boga.

Rozumienie słów Jezusa, w sensie krytyki określonych formuł, nie samej przysięgi, albo też rozróżnianie pomiędzy przysięgami bardziej lub mniej wiążącymi (rabini rozróżniali pomiędzy przysięgami bardziej lub mniej zobowiązującymi, por. 23, 16-22) nie znajduje tutaj uzasadnienia. Jezus idzie dalej niż Filon, który dopuszczał formuły zastępcze jako mniejsze zło, nieprowadzące do znieważenia imienia Bożego (*Spec. leg.* 2, 3-5). Opuszczenie imienia Bożego otwierało drogę do nieszczerości i niewiarygodności. Jezus nie rozróżnia pomiędzy wypowiedziami, które powinny być prawdziwe i takimi, które nie mają takiego obowiązku. Nie mogą wśród ludzi istnieć dwa rodzaje prawdy. Człowiek powinien być zawsze wiarygodny. Zresztą nie idzie tu jedynie o prawdomówność człowieka. Także o to, że w przysiędze w sposób bardziej lub mniej wyraźny przywołane bywa imię Boga. Można zatem powiedzieć, że na płaszczyźnie antropologicznej przykazanie prawdomówności otrzymuje tutaj teologiczny korelat w zobowiązaniu uświęcenia Imienia Bożego.

36. Werset mówiący o przysięganiu na swoją głowę sprawia wrażenie odrębnej wypowiedzi. Przykłady takich przysięg znajdujemy nie tylko w obszarze judaizmu, ale także w praktyce greckiej i rzymskiej (*per caput iuro*, Wergiliusz, *Aen.* 9, 300). Najwidoczniej Jezusowy zakaz zostaje przeniesiony w rany kultury hellenistycznej wspólnot chrześcijańskich wywodzących się z pogaństwa. Uzasadnienie zakazu jest jednak tutaj inne niż to występujące we wcześniej podanych przykładach. Nie ma mowy o głowie jako reprezentancie Boga; raczej wskazuje się na słabość człowieka. Myśl zatem jest następująca: nikt nie powinien przysięgać na swoją głowę, ponieważ ona także nie pozostaje w mocy człowieka. Pełnym i wyłącznym Władcą człowieka Bóg. W konsekwencji przysięga na głowę stanowi także próbę rozporządzania Bogiem Stwórcą. Tylko Bóg czyni włos czarnym (tzn. młodym?) lub białym (starym?). Ponieważ sztuka farbowania włosów w starożytności była stosowana, wypowiedź można byłoby rozumieć

ironicznie: tego rodzaju przysięga jest równie mało rozumna jak próba zmiany swego wyglądu.

Podane przykłady mają na celu ukazanie, że każda przysięga, nawet jeśli nie zawiera bezpośredniego odniesienia do Boga, godzi w Jego majestat, ponieważ czyni wszechmoc Bożą przedmiotem ludzkiej manipulacji. Tego rodzaju rozumowanie wskazuje już na teologiczną refleksję nad stanowiskiem Jezusa wobec przysięgi.

37. Dotychczasowa wypowiedź otrzymuje swe zwieńczenie w nakazie prawdomówności (por. 2 Kor 1, 17-18). Powstaje tu jednak pytanie, czy istotnie podwójne „tak, tak; nie, nie” jest wezwaniem do zabiegania o jednoznaczność wypowiedzi, czy też formuła ta ma inne znaczenie. Pytanie uzasadnione jest tym, że istnieją dwa przykłady w pismach judaistycznych traktowania podwójnego „tak, tak” jako formuły przysięgi (*b.Szebu* 36a; *HenSI* 49, 1-2). W takim razie werset 37 należałoby rozumieć jako zezwolenie na specjalną formułę potwierdzającą, czyli właściwie na substytut przysięgi: jeśli się chce wzmocnić twierdzenie, należy użyć w miejsce przysięgi podwójnego „tak” albo podwójnego „nie”. Taki zabieg miałby być dozwolony, przysięga – nie (por. Klostermann, Schniewind, Lohmeyer). Na tej podstawie wysuwano przypuszczenie, że ewangelista w obliczu wymogów życia wspólnotowego modyfikuje nieco wcześniejsze wypowiedzi Jezusa.

Interpretacja powyższa wersetu nie spotkała się z przyjęciem (Gnilka, I, 175). Przytaczane przykłady takiej formuły przysięgi nie są jednoznaczne, a poza tym pochodzą z późniejszego okresu. Przede wszystkim jednak trudno byłoby przyjąć, że ewangelista po stwierdzeniu „wcale nie przysięgajcie” zaraz potem mówi o możliwości przysięgania. Jeśli natomiast weźmie się pod uwagę, że powtórzenie słowa zarówno w języku greckim, jak i semickim służy dla podkreślenia, zintensyfikowania wypowiedzi, zatem „tak, tak” oznacza zatem nic innego, jak rzeczywiste „tak” (i odpowiednio „nie”). Znaczenie Mateuszowej formuły byłoby następujące: niech wasze „tak” oznacza zawsze „tak”, a wasze „nie”, niechaj zawsze oznacza „nie” (por. Jk 5, 12). Zdaniem ewangelisty każde dalsze zapewnianie i zaklinanie nie pochodzi z prawdy, ale od złego i dlatego nie powinno mieć miejsca. Z tekstu nie wynika jasno, czy idzie o zło, czy też szatana. Mateusz częściej niż inni pisarze NT z wyjątkiem Jana opisuje w ten sposób szatana (por. 6, 13; 13, 19, 38).

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Przysięga a chrześcijanin.** Jezus potwierdza wiążący charakter przysięg i odrzuca subtelne rozróżnienia stopniujące wagę przysięg (por. 23, 16-22). Zarazem przesuwając tematykę przysięg na inny poziom, wykazując zbyteczność przysięg w życiu ucznia Chrystusowego, a nawet ich niewłaściwość. Etyka, którą Jezus ofiaruje swym uczniom jest etyką królestwa. Tutaj słowo ucznia Chrystusowego

jest wystarczająco wiążące i nie wymaga dalszych gwarancji i potwierdzeń wynikających. W obliczu nadchodzącego królestwa, w ramach „większej sprawiedliwości”, „tak” oznacza rzeczywiście „tak”, a „nie” oznacza „nie”. Przysięga nie jest więc już potrzebna? Wśród uczniów – tak, ale czy w społeczeństwach w ogóle? Wydaje się, że nie można tak po prostu i bez dodatkowych uściśleń przenosić na obszar życia społecznego wymogów etycznych, które Jezus kieruje do tych, którzy stali się Jego uczniami.

**Historia interpretacji.** W starożytnym Kościele na ogół rozumiano zakaz przysięgi dosłownie. Szczególnie w Kościele wschodnim znaczący w tej sprawie był wpływ Jana Chryzostoma, który tak właśnie pojmował nakaz Jezusa (np. *Stat.* 15, 5). W Kościele łacińskim natomiast dość wcześnie pojawiły się tendencje łagodzące (np. Cyprian, *Mort.* 4). Duże znaczenie w tej kwestii miał tzw. przełom konstantyński. Pojawiła się wówczas potrzeba składania przysięgi na wierność chrześcijańskiemu władcy. Toteż próby dostosowania 5, 33-37 do zaistniałej sytuacji są wówczas liczne, tym bardziej że trzeba było przeciwstawiać się bardzo często stosowanym formułom pogańskim. Wskazywano wówczas, że celem Jezusowego nakazu jest uchronienie przed krzywoprzysięstwem (Augustyn, *De mend.* 28) albo przed lekkomyślnością w składaniu przysięg (w ten sposób Tomasz z Akwinu, *Summa Th.* 2/II qu 89 art. 3). Przykładem przysięgi rozważnej – mówiono – jest Paweł, który przysięgał jedynie w listach, zatem w sposób przemyślany i pisemny (Augustyn, *De mend.* 15).

Niekiedy sugerowano, że Jezus nie zabraniał przysięgi z powołaniem się na imię Boga, zabraniał natomiast stosowania form zastępczych wymienionych w antytezie 5, 34-36 (np. Cyryl Aleksandryjski, *Fr.* 63). W ramach tzw. dwustopniowej etyki niektóre reguły monastyczne (np. Reguła św. Benedykta, 4) zabraniały mnichom składania przysięg. Także kapłani byli niekiedy zwalniani z obowiązku składania przysięgi. Z kolei przyjęcie koncepcji „dwóch królestw” w protestantyzmie pozwalało twierdzić, że zakaz przysięgi nie obowiązuje w obszarze państwa (WA 32, 384). Doprowadziło to do uznawania słuszności przysięgi ale w sytuacji, w której zachodzi jedna z następujących okoliczności: a) idzie o rzecz znacznej wagi, b) sprawa dotyczy czci Boga, c) stanowi pomoc bliżniemu, d) jest nakazana przez państwo. Do tego sposobu interpretacji zachęcało podkreślanie różnicy pomiędzy tym światem a królestwem Bożym. Z powodu grzechu antyteza nie może być w pełni w obecnym świecie stosowana. Taki sposób rozumowania pojawiał się u Augustyna, który utrzymywał, że przysięga jest niegodna doskonałego chrześcijanina, ale dla ludzi słabych jest koniecznością. Podobne stanowisko zajmował w średniowieczu Tomasz. Wg niego przysięga jest konieczna jak lekarstwo dla chorego (Tomasz z Akwinu, *Summa Th.* 2/II qu 89, art. 5). Nie brak było wreszcie i takich opinii, że zakaz odnosi się do przysięg obiecujących, nie dotyczy natomiast przysięg stwierdzających (Grotius, *De iure belli et pacis*, 2, 13, 21).

Powyższy proces rozumienia naszej antytezy sprawił, że od wczesnego średniowiecza stosowanie przysięgi stało się już powszechnie przyjmowane. W obszarze współczesnej katolickiej teologii moralnej wyprowadza się niekiedy uzasadnienie dla przysięgi ze ST. Podobnie jak Bóg potwierdzał swe obietnice oraz groziłby przysięgą, tak też człowiek może w ważnych momentach swego życia potwierdzać swe słowo, powołując się uroczysto na imię Boga (np. Häring, *Gesetz*, 760). Kiedy indziej podkreśla się, że Jezus nie potępia przysięgi, ale zaostrza obowiązek prawdomówności (E. Eichmann – K. Mörsdorf, *Lehrbuch*, 373).

Powszechnej chrześcijańskiej praktyce sprzeciwiały się, bądź sprzeciwiają nieliczne nonkonformistyczne grupy i jednostki. W średniowieczu byli to katarzy i waldensi, dzisiaj kwakrzy i baptyści.

**Podsumowanie.** Z powyższego schematycznego i krótkiego przeglądu wynika, że najbliższej tekstu antytezy sytuuje się stanowisko nonkonformistów. Stanowisko takie jednak nie rozwiązuje wszystkich problemów. Trzeba bowiem zauważyć, że niektóre wypowiedzi Jezusa były objaśniane w nowych okolicznościach w sposób modyfikujący (zob. np. Łk 22, 35n; Mk 2, 20). Czy zatem przykłady stosowania przysięg w NT (por. 23, 16-22; Paweł) nie świadczą o istnieniu uzupełniających słów Jezusa na temat przysięg, o których istnieniu świadczy choćby Apostoł Paweł i wczesnokościelna tradycja? A poza tym czy kategoryczne odrzucenie przysięgi nie sprzeciwia się w określonych okolicznościach przykazaniu miłości, które stanowi ośrodek Ewangelii Jezusa? To właśnie z tego powodu Tomasz wymieniał jako kryterium stosowania przysięgi (wg Jr 4, 2): prawdę, sąd, i sprawiedliwość (*veritas, iudicium, iustitia*; *Summa Th.* 2/II qu 89, art. 3; CIC Can. 1316). Ostatecznie trzeba byłoby powiedzieć: Jezusowa antyteza przestrzega przed lekkomyślnym stosowaniem przysięg; podkreśla w ten sposób wielkość Bożego majestatu oraz zobowiązanie ciężące na uczniach Chrystusa, aby ich słowo było wiarygodne w każdej sytuacji.

## Bibliografia

- Blank J. „Schwört überhaupt nicht” (Mt 5, 33), *Orientierung* 53 (1989) 97-99; Czyż S., *Zakaz przysięgania czy nakaz prawdomówności?* (Mt 5, 33-37), w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Fs. J. Łach, Warszawa 1997, 103-110; Dautzenberg G., *Ist das Schwurverbot Mt 5, 33-37; Jak 5, 12 ein Beispiel für Torakritik Jesu?*, 25 (1981) 47-66; Duling D.C., *„I Do not Swear...I by Jerusalem because It Is the City of the Great King”* (Mt 5, 35), *JBL* 110 (1991) 291-309; Duling D.C., *Against Oath. Crossan Sayings Parallels* 39, *Forum* 6 (1990) 99-138; Garlington D., *Oath-Taking in the Community of the New Age* (Matthew 5, 33-37), *TJ* 16 (1995) 139-170; Ito A., *The Question of the Authenticity of the Ban on Swearing* (Matthew 5, 33-37), *JSNT* 43 (1991) 5-13; Kutsch E., *„Eure Rede sei ja, ja, nein, nein”*, *EvTh* 20 (1960) 206-218.

### 2.2.4.5. Piąta antyteza (5, 38-42)

<sup>35</sup> „Słyszeliście, że powiedziano:

*Oko za oko, ząb za ząb!*

<sup>36</sup> *A Ja wam powiadam:*



nie stawiajcie oporu złemu!

Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek,  
nadstaw mu drugi.

<sup>40</sup> Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją suknię,  
odstap i płaszcz!

<sup>41</sup> Zmusza cię kto, żeby iść z nim jedną milę,  
idź dwie.

<sup>42</sup> Daj temu, kto cię prosi  
i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie”.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne.

**Struktura.** Formuła wprowadzająca: *Słyszeliście, że powiedziano jest taka sama*, jak w antytezie następnej (5, 43). Także forma zakazu jest taka sama, jak w antytezie poprzedniej (5, 34). Teza (w. 38) przywołuje tekst z Wj 21, 23n (por. także Kpl 24, 20; Pwt 19, 21). Antyteza (w. 39) zilustrowana jest trzema paradoksalnymi obrazami: nadstawić policzek (w. 39b), odstąpić płaszcz (w. 40), iść dwie mile (w. 41). Końcowa podsumowująca wypowiedź, zawierająca podwójne zalecenie (w. 42), wylamuje się z serii symetrycznych wypowiedzi. Wezwanie do nieodpłacania złem za zło uzupełnione zostało zachętą do bezinteresownego daru. W konsekwencji struktura omawianej antytezy przedstawia się następująco:

- 1) Teza: przywołanie starotestamentalnego prawa odpłaty - *ius talionis* (w. 38)
- 2) Antyteza: raczej niesprawiedliwość znoś niż niesprawiedliwość czynić (w. 39a)
- 3) Trzy paradoksalne obrazy ilustrujące podaną w w. 39a zasadę (ww. 39b-41)
- 4) Wypowiedź podsumowująca (w. 42).

**Redakcja i tradycja.** Porównanie z Łk 6, 27-36 przekonuje, że piąta i szósta antyteza znajduje tam swoją synoptyczną paralełę. Ewangelista Łukasz wprowadza jednak pewne odmienności w stosunku do Mateusza. Tak więc brak jest u Łukasza formy antytetycznej, a w konsekwencji odniesienia do ST. Cały Łukaszkowy fragment charakteryzuje się znaczną jednością literacką w wyniku zastosowanego powtórzenia: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” na początku i na końcu (ww. 27, 35) oraz drugiego powtórzenia: „Czyńcie dobrze” (ww. 27, 33, 35). Ponadto wezwanie: „Bądźcie miłosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz niebieski” (w. 36) zastąpiło Mateuszowe: *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (5, 48). Wynika stąd, że wypowiedzi dwóch końcowych Mateuszowych antytez w swej istotnej treści występowały w Q, jakkolwiek nie były tam uformowane antytetycznie. Antytetyczna ich szata jest późniejsza. Najprawdopodobniej ewangelista Mateusz podzielił pierwotnie jednolity materiał

na dwa fragmenty, tworząc dwie ostatnie antytezy mówiące o tym, jaką postawę należy zachować w stosunku do innych, w szczególności do tych, którzy odnoszą się do nas wrogo.

Tak więc ww. 38-39a w swym obecnym ukształtowaniu pochodzą od ewangelisty. Przemawia za tym np. fakt, że cytaty Wj 21, 24; Kpl 24, 20; Pwt 19, 21 wywodzą się z LXX. Poza tym słowo *ponēros* jest Mateuszowe. W w. 40 pozostaje rzeczą otwartą, czy kolejność Mateuszowa (kolejność wskazująca na przewód sądowy: suknia - płaszcz), czy raczej Łukasza (sytuacja rozboju: płaszcz - suknia) jest bardziej pierwotna. Radykalizm wezwania (wraz z w. 39b) wskazuje na pochodzenie od Jezusa. Werset 41 uznawany jest za dodatek przedredakcyjny. Możliwe jest, że Łukasz opuścił ten fragment, ponieważ przebywał w Rzymie albo w prowincji senatorskiej, gdzie nie było prac obowiązkowych i gdzie nie stacjonowały wojska. Werset 42 stanowiący pierwotnie odrębne napomnienie, zredukowany jest mniej radykalnie niż jego odpowiednik u Łk 6, 34. Trudno rozstrzygnąć, czy bardziej pierwotna jest wersja Mateuszowa, czy wersja Łukasza. W tej sprawie opinie są rozbieżne, a podstawa wnioskowania wątpliwa.

**Gatunek.** Wypowiedzi piątej antytezy pod względem gatunku przypominają wypowiedzi mądrościowe. To, co odróżnia, to zaskakująca (z wyjątkiem w. 42) ich treść. Dlatego trudno je nazwać regułami sapiențialnymi. Stanowią raczej prorockie wskazania (por. S. Schulz, *Spruchquelle*, 124). Ich kolejność charakteryzuje antyklamaks, tzn. wypowiedź wymagająca najwięcej stoi na samym początku.

**Historyczność.** Wezwanie do rezygnacji z przemocy, zilustrowane przykładem o uderzeniu w policzek, zabranu sukni i płaszcza oraz o przymuszeniu do towarzyszenia w drodze, poprzez swój radykalizm oraz oryginalność zdradza swe pochodzenie od Jezusa. Jezus wypowiada pouczenia, nie starając się – jak to czynili rabin – uzasadniać swych twierdzeń odwoływaniem się do Tory. Taki sposób głoszenia wskazuje na świadomość autorytetu, z jakim Jezus przekazuje swoje słowa. Jest możliwe, że tłem do wypowiedzi o uderzeniu w policzek była ówczesna praktyka zelotów. Jezus sprzeciwia się stosowanej przez nich przemocy.

## II. Egzegeza

38. Teza przywołuje starotestamentalne prawo odwetu (*ius talionis*) z Wj 21, 24. Prawo to wymagało, aby złoceńca poniósł taką samą szkodę, jaką wyrządził bliźniemu. Nierzadko jest ono przedstawiane jako synteza etyki starotestamentalnej, która charakteryzuje się logiką zemsty. Takie rozumienie prawa odwetu obciążone jest jednak niewłaściwym i dość krzywdzącym uproszczeniem. Istotnie, starotestamentalne prawo odwetu zapisane w Wj 21, 24; Kpl 24, 20 (w kontekście fizycznego okaleczenia) oraz w Pwt 19, 21 (w kontekście składania fałszywego świadectwa) głosiło zasadę: życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę.

W starotestamentalnych formułach jednak *ius talionis* jawi się raczej jako sposób na ograniczanie osobistej zemsty niż jako pozytywne jej zalecanie. W rzeczywistości prawo to miało na celu przywrócenie naruszonego sprawiedliwego porządku, powściągając przed rodzącym się u pokrzywdzonego pragnieniem zwielokrotnionej odpłaty. Poza tym było regulacją państwową, nie zaś zachętą do wymierzania samemu sobie sprawiedliwości. Przepis prawny tego rodzaju występował w starożytnych kodeksach prawnych (np. kodeks Hammurabiego, ok. 1700 przed Chr.). Również tam jego intencją było wyrugowanie prawa zemsty (por. Rdz 4, 23), podkreślenie równości ludzi wobec prawa, podkreślenie osobistej odpowiedzialności za swe czyny. Prawo to, jako reakcja na barbarzyńskie prawo zemsty, znalazło się u podstaw systemów prawnych także Grecji i Rzymu, a w konsekwencji współczesnych systemów prawnych.

39. Jezus odrzuca prawo odwetu jako sposób zachowania się ludzi względem siebie. Bóg jako mądry i sprawiedliwy sędzia wymierzy stosowną karę grzesznikom (por. Rz 12, 14-21). W ten sposób prawo odwetu zostaje zabrane człowiekowi i złożone niejako w ręce Boga (por. Rz 12, 19). Wyrażenie: *Nie stawiajcie oporu złemu* oznacza: nie oddawajcie uderzeniem za uderzenie, nie odpowiadajcie na zły czyn dokładnie tym samym. Nie oznacza natomiast biernej akceptacji zła. Taka interpretacja sprzeciwiałaby się całemu nauczaniu Ewangelii. Podobnie jak Jezus podczas kuszenia (4, 1-11), tak i każdy chrześcijanin powinien sprzeciwić się „Złemu”. Prawo Jezusowe głosi: nie odpłata, ale rezygnacja z zemsty, raczej niesprawiedliwość znosić, niż niesprawiedliwość czynić (por. 1 Kor 6, 1nn). Powyższe wskazania są w gruncie rzeczy wezwaniem do łagodności (w. 5), wprowadzania pokoju (w. 9), gotowości do pojednania (ww. 22nn). Owocem takiej postawy będzie najpierw zatrzymanie eskalacji przemocy. Po wtóre, zaistniała w ten sposób sytuacja może stać się wezwaniem skierowanym do obydwóch stron. Dopuszczający się niesprawiedliwości zostaje wezwany do zaniechania przemocy i w dalszej kolejności do pojednania. Także niesprawiedliwie dotknięty ma sposobność dostrzeżenia w swym przeciwniku człowieka. W ten sposób odrzucenie prawa odwetu jest przygotowaniem przykazania miłości bliźniego.

Przedstawiona w w. 39a antyteza zilustrowana jest serią przykładów uporządkowanych w linii zstępującej, od największego zła do coraz mniejszego. Są to: gwałtowny konflikt, proces sądowy, przymuszenie, prośba. Uderzenie w policzek uznawane było za szczególnie poważną obelgę (por. Lm 3, 30). Wzmianka, że idzie o prawy policzek (u Łk 6, 29 brak paralelnego stwierdzenia) może mieć znaczenie czysto retoryczne albo też wskazywać na wielkość obelgi. Aby uderzyć w prawy policzek należało uderzyć odwróconą dłonią (chyba, że agresor jest leworęczny), to zaś uchodziło za podwójną obelgę (por. StrBill 1, 342). Wymagana odpowiedź – nadstawienie drugiego policzka – jest czymś więcej niż biernym, cierpliwym zniesieniem obelgi. Stanowi nieoczekiwaną i wolną od agresji reakcję, która ma

na uwadze zwyciężenie zła, ale nie człowieka. Sugerowana przez Jezusa reakcja inspirowana jest – jak się wydaje – zachowaniem Sługi Jahwe, który nie odwraca swej twarzy przed zniewagami (por. Iz 50, 6; Mt 26, 67).

40. Drugi przykład przywołuje na pamięć spór sądowy. W wyniku takiego procesu można było utracić suknię – tunikę, rodzaj koszuli lnianej lub wełnianej, którą nosiło się na ciele. Pozwanemu nie wolno było zabierać płaszcza, jedynej osłony przed zimnem nocy (por. Wj 22, 25-26; Pwt 24, 12-13). U Łukasza kolejność straty odzienia jest odwrotna (6, 29b: najpierw płaszcz, potem suknia). Ewangelista Łukasz ma na uwadze rabunek. W przypadku rozboju najpierw zabierany jest płaszcz. Tutaj, tj. u Mateusza Jezus zachęcając do oddania płaszcza, wzywa nie tylko do oddania rzeczy cenniejszej, ale w gruncie rzeczy do oddania wszystkiego. Jak widać, w obydwóch wypadkach wymaganie Jezusowe sprzeciwia się wszelkim zasadom tzw. rozsądnego postępowania. Radykalizm zalecenia uzasadniony jest – jak się wydaje – bliskością królestwa, które burzy wszelkie ludzkie zabezpieczenia, wobec którego nic nie może się ostać, wobec którego człowiek staje pozbawiony wszystkiego, co nie jest jego prawdziwą własnością.

Jest możliwe, że w rozumieniu ewangelisty ww. 39-40 są aluzją do sytuacji Jezusa w czasie męki a także wezwaniem do Jego naśladowania. To właśnie Jezus był policzkowany (26, 67) i odarty z szat (27, 35). Za przykładem Jezusa uczniowie przyjmują obelgę policzkowania i odarcia z szat (L. Schottroff, *Gewaltverzicht*, 293nn).

41. Trzeci przypadek konfrontacji ze złem wymaga podobnej wielkoduszności i szlachetności jak w obrazie drugim. Czasownik *angareuō* (*przymuszać, zobowiązywać*) jest słowem pochodzenia perskiego i odnosi się pierwotnie do *posłańca* (*angaros*) który miał prawo domagać się i przymuszać do udzielenia pomocy (podwoły, koni itp.). Stąd czasownik *angareuō* zdaje się wskazywać na prace przymusowe, najczęściej związane z transportem. W opisie męki odnajdujemy, że Rzymianie *angareuousin* Szymona z Cyreny, aby niósł krzyż Jezusa (por. Gundry, 94). Tutaj idzie o obowiązkowe prace nakładane ludności miejscowej na rzecz wojska lub urzędników (por. 27, 32). Nierzadko tego rodzaju uprawnienia wykorzystywano do prywatnych celów poszczególnych żołnierzy lub urzędników. W znaczeniu szerszym przywołany w wersecie 41 obraz odnosi się do wszelkich narzucanych prac. Jezus zachęca do wykonania więcej niż wynosi zobowiązanie. Miła jako rzymska miara odległości zdaje się wskazywać na Rzymian jako nakładających uciążliwe obowiązki (wg rzymskich miar miła = 1478,70 m). Wypowiedź może też nosić zabarwienie antyzelockie, ponieważ w rozumieniu zelotów wszelka współpraca z Rzymianami była zdradą (Gnilka, I, 183).

W powyższych wypowiedziach zawiera się spora doza prowokacji. Nie zawsze nadstawienie policzka prowadzi agresora do należytej refleksji, trudno też zgodzić



się z sytuacją, kiedy ubogi wraz z płaszczem traci suknię, a gorliwa współpraca z okupantem nigdy nie znajdowała uznania wśród uciemiężonych. Szokujące wypowiedzi są protestem przeciwko zakłętym spiralom przemocy oraz wyrazem nadziei na inne zachowanie się człowieka, niż to, które dostrzega się na co dzień. Zarazem jednak są one wezwaniem do takiego zachowania, w którym pojawi się odrobina protestu wobec panującej w świecie przemocy. Wypowiedziane szokujące zalecenia czekają na realizację nie tyle w sensie dosłownym, ale w ten sposób, aby w nowych ciągle sytuacjach urzeczywistniał się cały radykalizm Jezusowego wezwania.

42. Dwa ostatnie przykłady nie dotyczą konfrontacji z przemocą i w związku z tym – ściśle biorąc – nie stanowią ilustracji dla w. 39a. Ktoś prosi o materialne wsparcie, ktoś inny pragnie pożyczyć. Podobne zachęty do użyczenia i pomocy znajdują się także w ST (zwłaszcza Pwt 15, 7-11; por. także Wj 22, 25; Kpl 25, 36-37; Prz 28, 27; Tb 4, 7; Hbr 10, 34 i in.). Przytaczane niekiedy złe doświadczenia (Syr 29, 4nn) nie powinny jednak odwieść od takiego pomagania potrzebującym. Omawiany werset na pozór nie wprowadza zatem nic nowego, ale włącza się w szereg zachęt do praktykowania zalecanej w Izraelu dobroczynności. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę jedyne miejsce w NT, gdzie użyty jest czasownik *danidzein* = *pożyczyć* (Łk 6, 34-35), zauważamy, że zachęca się tam do pożyczenia nawet wówczas, kiedy trudno jest oczekiwać zwrotu. Pouczenie występuje w powiązaniu z przykazaniem miłości nieprzyjaciół. Jest zatem wielce prawdopodobne, że niniejszy werset zachęca nie tylko do pożyczenia i podarowania w ogóle, ale do pożyczenia i podarowania nieprzyjaciółom oraz takim, od których nie spodziewamy się oddania.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*O czym mówi i o czym nie mówi piąta antyteza.* Należyte zrozumienie piątej antytezy utrudniają zarówno ideologie zajmujące się kwestią przemocy i tzw. *non violence*, jak też próby wprowadzenia wezwania ewangelicznego w modele etyczne, które byłyby bezpośrednio stosowalne. Tego rodzaju tendencje i prądy mogą wykorzystywać i rzeczywiście wykorzystują niektóre wypowiedzi Ewangelii, w szczególności wypowiedzi omawianego tekstu. Niewłaściwe byłoby także traktowanie podanych przez Mateusza przykładów jako konkretne wskazania prawno-społeczne. Omawiany tekst nie proponuje nowego sposobu posługiwania się prawem w sytuacjach konfliktu. Nie jest to także zachęta do kalkulacji wyrażonej przez autora *Didache*, który powiada, że „tak postępując nie będziecie mieli nieprzyjaciół” (*Did* 1, 3). Tego rodzaju aktualizacja piątej antytezy może być niekiedy słuszna, ale nie taki jest jej sens. Nie opowiada się ona także tak po prostu za zasadą *non violence* (ewangelista nie mówi, co powinienem uczynić, jeśli policzek zostanie wymierzony

mojemu bliźniemu; przykazanie miłości odnosi się do agresora, ale tym bardziej do ofiary agresji!), mimo iż tekst ewangeliczny mówi o nie sprzeciwianiu się złu. Z całą pewnością nie do przyjęcia jest rozróżnianie pomiędzy sferą prywatną, do której miałyby się odnosić wymogi Ewangelii oraz sferę szeroko rozumianej polityki, która byłaby wyjęta spod wymogów i oceny ze strony Ewangelii.

Z czterech podanych przykładów wynika, że chodzi o stworzenie aktywnej strategii zdolnej do wytworzenia nowej relacji wobec przeciwnika, relacji uwalniającej go od logiki i praktyki przemocy i niesprawiedliwości. Z wypowiedzi ewangelicznej nie można wyprowadzić konkretnego modelu postępowania na płaszczyźnie indywidualnej i publicznej, ponieważ jest on uzależniony od różnych i niepowtarzalnych sytuacji historycznych i społecznych. Wymagania królestwa wskazują kierunek oraz podają motywację religijną dla działania, które ciągle naznaczone jest ułomnością człowieka na tym świecie.

**Historia interpretacji.** W historii interpretacji tego fragmentu spotykamy się z dwiema tendencjami: tą bardziej rygorystyczną oraz bardziej łagodną.

W okresie przedkonstantyńskim spotykamy się z zdecydowanym sprzeciwem wobec możliwości wstępowania chrześcijan do wojska. Powodem było nie tylko niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, ale także konieczność zabijania (*Canones Hippolyti*, 13n). Oznacza to, że słowa Jezusa rozumiano dosłownie. Autor dziełka *Opus imperfectum* stwierdzał, że oddanie przeciwnikowi złem za zło jest zaparciem się Jezusa nie słowem, ale czynem (*Op. imperf.* 12). W okresie pokonstantyńskim pojawia się znaczna zmiana. Przedstawiciele dosłownej interpretacji stanowią mniejszość i najczęściej przynależą do ugrupowań uznawanych za heretyckie (waldensi, kwakrzy, tzw. świadkowie Jehowy). Poza tym są to indywidualne postacie jak: św. Franciszek z Asyżu, Tolstoj, Gandhi i inni.

Ojcem łagodniejszej interpretacji jest Augustyn. Odnosząc się do omawianych wypowiedzi ewangelicznych, stwierdzał, że dotyczą one raczej przygotowania serca i wewnętrznego nastawienia niż zewnętrznego czynu. Człowiek żyjący w państwie chrześcijańskim – powiada Augustyn – nierzadko znajduje się w takiej samej sytuacji jak ojciec, który zobowiązany jest niekiedy „surową łagodnością” (*benigna quadam asperitate*) odnosić się do winowajcy dla dobra jego samego (*Ep. Marcell.* 2, 13). Augustyn uznawał także możliwość „wojny sprawiedliwej” (*Civ.* 19, 7) oraz kary śmierci (*Serm. Dom.* 1, 20, 64). W starożytności kościelnej radykalne wypowiedzi Jezusa łagodzono także przez alegoryzację (nadstawienie policzka oznacza zaofiarowanie prawdziwej nauki błędnowiercy) albo też w ten sposób, że odmawiano prawa noszenia broni duchownym, zaś miłom prawa do procesowania się (np. Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 542, 544.). Ta sama tendencja łagodząca pojawiła się w pismach i praktyce reformatorów. Ich zdaniem każdy, kto posiada zobowiązania wobec społeczności (urząd) nie jest związany nakazem unikania przemocy. Odnosi się to najpierw do wszystkich sprawujących urzędy, ale także innych, czyli praktycznie wszystkich (WA 32, 391).

Powyższy krótki zarys wysiłków zmierzających do pełniejszego zrozumienia słów piątej antytezy uświadamia całą trudność i napięcie właściwe chrześcijańskiemu zaangażowaniu. Z jednej strony autentyczne podążanie za wskazaniami Ewangelii w życiu osobistym i we wspólnocie kościelnej, z drugiej – świadczenie o wartościach ewangelicznych w świecie dla budowania społeczeństwa, które zabezpieczałoby rzeczywiste dobro osoby.

### Bibliografia

Broer I., *Das Jus Talionis im Neuen Testament*, NTS 40 (1994) 1-21; tenże, *Zur Wirkungsgeschichte des Talio-Verbois in der Alten Kirche*, BN 66 (1993) 23-31; Krieger K.S., *Fordert Mt 5, 39b das passive Erdulden von Gewalt? Ein kleiner Beitrag zur Redaktionskritik der 5. Antithese*, BN 54 (1990) 28-52; Lambrecht J., *The Sayings of Jesus on Nonviolence*, LSt 12 (1987) 291-305; Lach J., „Gdy cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu drugi” (Mt 5, 39), w: *Studium Scripturae anima Theologiae*, red. J. Chmiel i in., Kraków 1991, 167-174; Rattey M., *Talion im Neuen Testament? Zu Mt 5, 38-42*, ZNW 82 (1991) 264-266; Sauer J., *Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht*, ZNW 76 (1985) 1-28; Schottroff L., *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus-tradition*, Mt 5, 38-48; Lk 6, 27-36, w: *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Fs. H. Conzelmann, red. G. Strecker, Tübingen 1975, 197-221; Schwienhorst-Schönberger L., „Auge um Auge, Zahn um Zahn” Zu einem antijüdischen Klischee, BiLi 63 (1990) 163-170; Vögtle A., *Ein unblässiger Stachel* (Mt 5, 39b-42 par. Lk 6, 29-30), w: *Neues Testament und Ethik*, Fs. R. Schnackenburg, red. H. Merkley, Freiburg i in. 1989, 53-70; Wink W., *Jesus and the Nonviolent Struggle of Our Time*, LSt 18 (1993) 3-20; Wink W., *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way*, SBL SP 27 (1988) 210-224.

### 2.2.4.6. Szósta antyteza (5, 43-48)

<sup>43</sup> „Słyszeliście, że powiedziano:  
Będziesz miłował swego bliźniego,  
a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził.

<sup>44</sup> A ja wam powiadam:  
miłujcie waszych nieprzyjaciół<sup>a</sup>  
i módlcie się za waszymi prześladowcami;

<sup>45</sup> tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie,  
ponieważ On sprawia, że słońce wschodzi nad dobrymi i złymi,  
i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych.

<sup>46</sup> Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują,  
coż za nagrodę mieć będziecie?  
Czyż i celnicy tego nie czynią?

<sup>47</sup> I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci,  
coż szczególnego czynicie?

Czyż i poganie<sup>b</sup> tego nie czynią?

<sup>48</sup> Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski<sup>c</sup>.

<sup>a</sup> Spora ilość rękopisów (D, L, W, Θ, Γ<sup>1</sup>, lat, sy<sup>h-p</sup>) wprowadza w tym miejscu słowa: *eulogete tous katarōmenous hymas, kalos poiete tous misousin hymas* (błogosławcie tym, którzy wami złorzeczą, czyncie dobrze tym, którzy was nienawidzą). A znowu po słowach: „módlcie się”: *epēreazontōn hymas kai* (tych, którzy was oczerniają). Interpolacja pochodzi najwyraźniej z paralelnego tekstu Łukasza 6, 27-28. Gdyby słowa te były pierwotnie obecne u Mateusza, ich pominięcie



w tak reprezentatywnych kodeksach pochodzenia aleksandryjskiego (κ, B), cezarejskiego (Γ), zachodniego (it<sup>1</sup>, Irene<sup>2</sup>, Cyprian<sup>3</sup>), wschodniego (sy<sup>4</sup> =) egipskiego (cop<sup>5</sup> =) byłoby zupełnie niezrozumiałe. Poza tym modyfikacje we wprowadzonych literach przemawiają przeciw ich oryginalności.

<sup>1</sup> Pierwsze świadectwa (L, W, Θ, Γ<sup>1</sup>, sy<sup>2</sup>) mają *telōnai*, zapewne dla zachowania paralelizmu z w. 46.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Zawarte w Kazaniu na Górze antytezy (5, 21-48) osiągają swój szczyt i cel w ostatniej antytezie – przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Pod względem formalnym w tekście piątej antytezy (5, 43-48) dominują wypowiedzi podane w trybie rozkazującym. Stanowią one obramowanie perykopy. Dwie pierwsze (*miłujcie... módlcie się...* – w. 44) przechodzą w obietnicę (*będziecie synami...* – w. 45) z następującym uzasadnieniem (*ponieważ...*) oraz czterema pytaniami retorycznymi pojawiającymi się w ww. 46-47. Końcowa wypowiedź w trybie rozkazującym (w. 48) stanowi podsumowanie wywodów (J. Fuchs, *Gewißheit*, 127).

Obok wypowiedzi w trybie rozkazującym również paralelizm charakteryzuje tę część Kazania na Górze. Jest to paralelizm synonimiczny i antytetyczny pojęć oraz struktur. Paralelizm pojęć to: miłować/modlić się; nieprzyjaciele/prześladowcy; słońce/deszcz, źli/dobrzy; sprawiedliwi/niesprawiedliwi (w. 45b). Jako paralelizm struktur można wskazać: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół/módlcie się za tych, którzy was prześladują...*; *On sprawia, że słońce wschodzi.../On zsyła deszcz...* (ww. 44-45), a także dwa retoryczne pytania: *Jeśli miłujecie tych, którzy was miłują.../Jeśli pozdrawiacie tylko waszych braci...* – ww. 46a, 47a.) oraz dwie odpowiedzi: *Czyż i celnicy.../Czy i poganie...* (ww. 46b, 47b).

Uwzględniając powyższe uwagi, strukturę całego fragmentu można przedstawić następująco:

- 1) Teza: *Będziesz miłował bliźniego, będziesz nienawidził nieprzyjaciela...* – w. 43;
- 2) Antyteza: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół...* – w. 44;
- 3) Uzasadnienie wymogu antytezy: *Tak będziecie synami Ojca w niebie...* – w. 45;
- 4) Dyskusja: *Jeśli miłujecie tych którzy was miłują...* – ww. 46-47;
- 5) Konkluzja: *Bądźcie doskonali...* – w. 48.

**Redakcja i tradycja.** Łukaszkowy materiał paralelny (Łk 6, 27-28, 35, 32-34), choć różni się od omawianego tekstu pod względem uporządkowania i słownictwa, pozwala na przypuszczenie, że obydwaj ewangelisti czerpali z Q (S. Schulz, *Spruchquelle*, 131). Zestawiając Mt 5, 43nn oraz Łk 6, 27nn, dostrzega się znaczne zbieżności nie tyle nawet w słownictwie, ile w treści. Należą do nich przede wszystkim: przykazanie miłości nieprzyjaciół (tutaj podobieństwo dosłowne), wezwanie do modlitwy za prześladowców, obietnica stania się dziećmi Ojca niebieskiego, wskazanie na sposób postępowania Boga (u Łk 6, 35c sformułowane krócej i mniej obrazowo), wskazanie na zachowanie się pogan i celników, wreszcie



idea doskonałego i miłosiernego Boga jako wzór do naśladowania. Q jawi się zatem jako podstawa dla obydwóch ewangelistów. Na tym tle redakcja Mateusza przedstawia się następująco.

Jest rzeczą ogólnie przyjętą, że w. 43 jest pochodzenia ewangelisty. Głównym argumentem jest brak u Łk 6, 27nn, a tym samym w Q. Werset 44 jest skróconym przez Mateusza logionem pochodzącym z Łk 6, 27n. Powiązanie przykazania miłości nieprzyjaciół z teologicznym uzasadnieniem (w. 45) pochodzi zapewne z tradycji wcześniejszej, jako że znajduje się u Łk 6, 35. W ogóle w. 45 u Mateusza odznacza się większą obrazowością niż paralelna wypowiedź u Łukasza. Można zatem uznać go za bardziej pierwotny. W wypadku ww. 46-47 trudno ustalić, czy bardziej pierwotny jest tekst Mateusza, czy paralelny Łukasza. Sprowadzenie do dwóch tylko członów, czyli skrócenie wypowiedzi pochodzi zapewne od Mateusza. W ten sposób chciał on zachować proporcje w przedkładaniu antytez. Od Łukasza pochodzą zapewne uogólnienia („grzesznik” zamiast „celnik/poganin”; „czynić dobrze” zamiast „pozdrawiać”). Trudno rozstrzygnąć, czy bardziej pierwotna jest u Mateusza „zapłata”, czy też wyrażenie Łuskazowe „łaska”. Na ogół przyjmuje się, że „łaska” jest Łuskazowym słowem. Ale z kolei także „zapłata” jest słowem ważnym w słownictwie Mateusza. Wreszcie w. 48 odpowiada Łk 6, 36 z tym jednak, że Łuskasz mówi o Ojcu „miłosiernym”: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz niebieski jest miłosierny”. Określenie „miłosierny” jest charakterystyczne dla Łukasza.

*Historyczność.* Zdaniem zdecydowanej większości uczonych istotne elementy omawianej perykopy pochodzą od Jezusa. Są to: przykazanie miłości nieprzyjaciół, przykazanie modlitwy za prześladowujących wraz obietnicą, uzasadnieniem oraz wezwaniem do naśladowania Ojca niebieskiego. Za autentycznością powyższych wypowiedzi obok kryterium braku analogii, przemawia zgodność Jezusowych czynów i słów. Nieprzyjaciółmi w rozumieniu perykopy są oczywiście prześladowcy Kościoła, ale także wszyscy inni osobiści i kolektywni nieprzyjaciele człowieka. Przykazanie miłości nieprzyjaciół wkomponowuje się w ogłaszaną przez Jezusa rzeczywistość zbliżającego się królestwa. W obliczu zbliżającego się królestwa dotychczasowe, stare miary i reguły postępowania stają pod znakiem zapytania. Miłość nieprzyjaciół należy do nowych uregulowań.

## II. Egzegeza

43. Pierwsza część starotestamentalnej tezy: „Będiesz miłował bliźniego swego” pochodzi z Kpł 19, 18b (dosłownie wg LXX, dlatego miara miłości: „jak siebie samego” nie została podana). „Miłować” w tym starotestamentalnym fragmencie Kpł 19, 11-18a oznacza powstrzymać się od czynienia jakiegokolwiek zła. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę zbliżone treściowe teksty z Pwt 10, 18-19 i Kpł 19,

33-34, dostrzegamy, że czasownik „miłować” posiada także znaczenie pozytywnego działania. W konsekwencji należy stwierdzić, że wg ST miłować bliźniego oznacza nie tylko powstrzymać się od wyrządzania mu krzywdy, ale oznacza także pozytywnie działać dla jego dobra. Owym bliźnim jest jednak członek narodu izraelskiego (StrBill I, 354). A w każdym razie nie jest bliźnim nieprzyjaciela narodu. ST dopuszcza zatem nie miłowanie nieprzyjaciela. Tym niemniej, druga część podanej przez ewangelistę tezy: *a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził* (w. 43c), nie pojawia się w żadnym miejscu ST. Powstaje pytanie, skąd ewangelista zaczerpnął drugą część starotestamentalnej tezy.

Jest możliwe, że owa druga część tezy stanowi niejako wniosek wyprowadzony z części pierwszej, jest jej komentarzem i oznacza po prostu: „ale nie jesteś obowiązany do miłowania nieprzyjaciela”. W języku hebrajskim i aramejskim czasownik „nienawidzić” może mieć znaczenie po prostu braku miłości (np. Pwt 21, 15). W takim wypadku antyteza Jezusowa nakazywałaby miłowanie nieprzyjaciół, do czego w sposób pozytywny ST nie zobowiązywał. O tym, że tak właśnie mogło być rozumiane starotestamentalne przykazania miłowania bliźniego, wskazywałby nakaz nienawiści nieprzyjaciół spotykany w Qumran. Znajdujemy tam zalecenie miłowania wszystkich synów światłości i nienawidzenia wszystkich synów ciemności (1QS I, 9n). Nieprzyjacielem i synem ciemności jest każdy, kto nie należy do wspólnoty synów światłości, czyli do społeczności qumrańskiej, nawet Żyd, jeśli pozostaje poza jej obrębem. Takie stanowisko może stanowić także echo tzw. świętej nienawiści wyrażanej w niektórych psalmach (por. Ps 25, 51 LXX: „Znienawidziłem czyniących nieprawość, i z bezbożnymi nie zasiądę...”; Ps 100, 3 LXX, a zwłaszcza Ps 138, 21-22 LXX: „Czyż nie znienawidziłem nienawidzących Ciebie, Panie? (...) Nienawidzę ich aż do końca, stali się moimi wrogami”). Można zatem przypuszczać, że idea nienawiści nieprzyjaciół zaznaczona w specyficznym kontekście wymienionych psalmów wyraziła się wyraźnie w nurcie qumrańskim i znana była w judaizmie. Matczus przywołał na pamięć owo bardziej lub mniej świadomie wyrażane w judaizmie przekonanie, ponieważ nie mógł sformułować antytezy, wychodząc wyłącznie z przykazania miłowania bliźniego (trudno byłoby wówczas wyrazić owo „więcej” w nauce Jezusa i chrześcijaństwie). Z tego powodu przytoczył przykazanie miłości bliźniego przekazywane w środowisku judaistycznym wraz z jego interpretacją, która wyraźnie wyklucza nieprzyjaciół z obszaru miłości.

44. Antytezą jest przykazanie miłości nieprzyjaciół: *A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują*. Z kontekstu wynika, że nieprzyjaciółmi są przede wszystkim prześladowcy chrześcijan. W Ewangelii Mateusza podobnie jak w NT w ogóle słowa: *prześladowca, prześladować* były terminami technicznymi dla określenia prześladowców, którym poddani byli chrześcijanie z powodu swej wierności Chrystusowi (por. 5, 10-12; 10, 23; 13,

21; 23, 34). Wśród owych prześladowców znajdowali się najpierw Żydzi, ale także świat pogański (por. 10, 22; 24, 9). Tak więc na pierwszym planie wśród nieprzyjaciół znajduje się „nieprzyjaciel wierzących”. Z drugiej jednak strony przykazanie miłości nieprzyjaciół odnosi się także do osobistych wrogów. Wynika to ze wskazania, aby nie miłować jedynie tych, co nas miłują (ww. 46-47). Miłość chrześcijanina powinna rozciągać się także na tych wszystkich, którzy nie miłują go i osobiście występują przeciwko niemu.

Miłość, o której tu jest mowa nie jest sprawą emocji i sentymentu, ale polega na postawie życzliwości wyrażającej się w konkretnych czynach. Owe czyny to: modlitwa za prześladowców (w. 44b), pozdrawianie tych, którzy nie są naszymi braćmi (w. 47), czyli życzenie im pokoju i dóbr mesjańskich obiecanych przez Boga (w Łukaszkowym miejscu paralelnym przykazanie miłości bliźniego uściślone jest trzema szczegółowymi zaleceniami: „czyńcie dobrze”, „błogosławcie”, „módlcie się”). W Jezusowym nakazie miłości idzie zatem o życzliwość aktywną.

Trzeba przyznać, że ST zawiera pewne wypowiedzi zachęcające do okazania pomocy nieprzyjaciółom w szczególnych sytuacjach (Wj 23, 4-5; Prz 25, 21). Zachęty te zostały przejęte przez literaturę rabinistyczną, jakkolwiek nigdy nie mówi się tam o miłowaniu nieprzyjaciół (*MechExod* 23, 4). Ponadto zachęty do okazywania pomocy nieprzyjaciółom mają jednak na uwadze jedynie Izraelitę, który akurat stał się wrogiem dla drugiego Izraelity, podczas kiedy Jezus mówi o miłości względem nieprzyjaciół narodu. Także w hellenizmie, zwłaszcza w filozofii stoickiej, spotykamy się z wezwaniem miłowania wszystkich ludzi (por. Marek Aureliusz, *Medit.* 7, 21). Tutaj jednak jako motyw takiego działania podane jest poszanowanie natury, którą nienawiść degraduje i niszczy. Miłość nieprzyjaciół nie była zatem w stoicyzmie czymś nadzwyczajnym, ale była rozumiana jako rzecz zupełnie naturalna. Teksty stoickie pozornie zbliżone do Ewangelii oddalają się jednak znacznie od nauczania Jezusa, który uważa, że naturalną skłonnością człowieka jest miłować jedynie tych, którzy go miłują (w. 46) i który ustanawia przykazanie miłości nieprzyjaciół jako naśladowanie postępowania Boga osobowego.

Tak więc przykazanie miłości, tak jak jest ono sformułowane w 5, 43-44 (i Łk 6, 27, 35), jest niesprowadzalne do jakiegokolwiek nurtu ideowego. Nigdy przed Jezusem przykazanie to nie zostało wyrażone w sposób tak radykalny i absolutny. Przykazanie miłości nieprzyjaciół stanowi charakterystyczną i wyłączną własność Jezusa. Jest ono bezwarunkowe i nie ma na celu „nawrócenia” nieprzyjaciela. Miłość w jakimś celu nie jest w ogóle miłością. Nie próbuje ograniczyć agresywności ludzi odwołaniem się do praw człowieka. Jezusowe przykazanie miłości nieprzyjaciół nie jest wcale „naturalnym” wymogiem. Nie jest taktiką tego, kto walczy, nie jest wielkodusznością zwycięzcy, rezygnacją zwyciężonego ani dalekowzrocznością mędrca. Wymaganie to Jezus postawił w oparciu o zupełnie „nienaturalne” założenie bliskości królestwa Bożego, wobec którego człowiek powinien dać odpowiedź. To wymaganie nie jest – jak nieraz wskazywano – szczytem „naturalnej” miłości

człowieka. Mateusz przedstawia miłość nieprzyjaciół nie jako coś rozumnego, naturalnego i skutecznego, ale uzasadnia po prostu jego istnienie tym, że Ten, który nadał takie przykazanie, żyje w wspólnotcie swych uczniów do skończenia świata jako zmartwychwstały Pan.

45. Wezwanie do miłości nieprzyjaciół jest nie tylko zasadą moralną, ale jeśli jest zaakceptowane i wypełnione przez człowieka, buduje pomiędzy Bogiem a człowiekiem relację Ojciec – syn: *Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie*. Motywacja jest przede wszystkim teologiczna, nie zaś eschatologiczna (Luz. 1. 309). W momencie kiedy uznajemy, że wszyscy są dziećmi jednego Boga, stajemy po stronie Ojca. Ktokolwiek więc jest w stanie miłować nieprzyjaciół, okazuje się dzieckiem Bożym: „Bądźcie naśladowcami Boga jak umiłowane dzieci i postępujcie w miłości...” (Ef 5, 1-2; por. także 1 J 4, 7-12; 1 P 1, 13-25). Po podobieństwie poznaje się pokrewieństwo. Otóż Bóg swoimi dobrodziejstwami obdarza wszystkich ludzi, dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych: *On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych*. Spośród dobrodziejstw przykładowo wymienione zostają konkretnie dwa czynniki niezbędne do życia: słońce i deszcz. Wnioskowanie idzie tu od świata przyrody, zmierzając do ukazania natury Boga. Bóg jest bowiem Stwórcą zarówno świata przyrody, jak i świata duchowego. Zatem pomiędzy obydwojma powinna istnieć odpowiedniość (por. Ps 19; Rz 1. 19; 1 Kor 11, 13-16). Bóg, który zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, miłuje jednych i drugich.

Powstaje pytanie, jak rozumieć należy owo dzieciństwo Boże? Czy jest ono nagrodą za należyte postępowanie i objawi się w przyszłości, czy też jest ono naturą człowieka, która powinna się objawić poprzez naśladowanie Boga. Za tym ostatnim rozumieniem przemawia fakt, że uczniowie, którzy już teraz mogą nazywać Boga Ojcem, powinni pełnić dzieła swego Ojca (5, 16). Za pierwszym przemawia to, że w siódmym błogosławieństwie, gdzie dzieciństwo Boże ukazane jest jako eschatologiczna nagroda (5, 9). Wydaje się, że należy to rozumieć w sensie dynamicznym. Bóg już teraz przyjął uczniów jako swoich synów. Jak długo jednak żyją oni na świecie, pozostają zawsze w sytuacji próby, dlatego nie są ostatecznie i nieodwołalnie dziećmi Bożymi. Dopiero przy końcu staną się takimi.

46-47. Zawarte w tych wersetach wypowiedzi uzmysławiają, że miłość nieprzyjaciół nie usuwa w cień ani nie wyklucza miłości przyjaciół. Tych należy oczywiście pozdrawiać (w. 47). Ale to nie szczególne. Także ci, którzy znajdują się zupełnie nisko na skali szacunku religijnego i społecznego (cełnicy i poganie) umieją pozdrawiać siebie wzajemnie i wyświadczać sobie przysługi. Dopiero miłość nieprzyjaciół stanowi owo więcej (*perisson*) i należy do większej sprawiedliwości (5, 20), przeciwstawiając się „normalnemu” zachowaniu ludzi. To ostatnie jest uformowane poprzez egoistyczną kalkulację: miłować/pozdrawiać tylko tych,



którzy nas milują/pozdrawiają. Przedstawicielami takiego rozumowania są celnicy i poganie (por. 18, 17). Celnicy i poganie pojawiają się tutaj w charakterystycznym dla judaizmu negatywnym świetle (Łukasz zastępuje powyższe określenia słowem „grzesznicy”). Pozdrowienie, które jest wyrazem otwarcia i życzliwości ma być kierowane nie tylko ku braciom, czyli należącym do wspólnoty kościelnej. Etyka chrześcijańska przeciwstawia się utylitarystycznej i kalkulującej etyce. Uczeń Jezusa wezwany jest do miłowania nieprzyjaciół, nie spodziewając się niczego w zamian. Wersety 46-47 (oraz paralelny tekst Łk 6, 32-35) ukazują, że przykazanie miłości nieprzyjaciół nie należy do obszaru zwyczajności i pewnej naturalności. Mateusz przypomina to przykazanie wspólnocie nie dlatego, że zgadza się ono ze zdrowym rozsądkiem, ale dlatego, że przekazuje je zmartwychwstały Chrystus, który żyje i działa we wspólnocie aż do skończenia świata (28, 20). Problem zatem tkwi nie w tym, czy przykazanie to jest psychologicznie realistyczne, ale czy nasze doświadczenie łaski Boga, która ono zakłada, jest wystarczająco silne, aby osoba ludzka mogła żyć miłością, która nie jest pochodzenia ludzkiego, lecz Bożego.

48. Ostatni werset perykopy zawierający wezwanie do doskonałości (*Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*) znajduje swój odpowiednik w Łk 6, 36, czyli w Q: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny”. Wzorem dla takiego sformułowania jest w. 48 jest najwyraźniej Kpł 19, 2: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Jahwe, wasz Bóg”. Mateusz wprowadził zatem określenie „doskonały” w odniesieniu do Boga i zobowiązał uczniów Jezusa do naśladowania tej doskonałości. Powstaje zatem pytanie, co oznacza określenie „doskonały”? W judaistycznych tekstach człowiek może być nazwany doskonałym z powodu swej pobożności oraz posłuszeństwa. Takimi byli np. Noe i Abraham. Do doskonałości należą dwa elementy: niepodzielność serca i pełne posłuszeństwo jako subiektywny element oraz całkowite wypełnianie przykazań Prawa jako element obiektywny. Doskonały jest ten, kto wypełnia wszystkie nakazy Boga. Doskonałość zatem w rozumieniu Mateusza to niepodzielne przyjęcie głoszonego przez Jezusa orędzia. Z drugiej jednak strony, należy zauważyć, że miarą doskonałości jest sam Bóg. ST nie mówi o Bogu doskonałym. Tymczasem w omawianym miejscu Bóg nazwany jest doskonałym i ukazany jako wzorzec do naśladowania. Na czym więc polega doskonałość Boga?

Biorąc pod uwagę etymologiczne znaczenie słowa (hebr. *tamim* = gr. *teleios*) niepodzielony, nietknięty, bez skazy, całkowity, pełny (Wj 12, 5). Bóg jest doskonały, ponieważ w swej dobroci zwrócony jest całkowicie ku człowiekowi. Jest doskonały, obdarzając „sprawiedliwych i niesprawiedliwych” swymi dobrodziejstwami. Dlatego też jest „Ojcem niebieskim”. Doskonałość człowieka polegałaby zatem na niewzruszonej miłości, która żadnego człowieka nie wyklucza. Jest rzeczą oczywistą, że ludzie nie osiągną miary Bożej doskonałości. W ograniczonej

jednak mierze człowiek w swojej miłości może i powinien odznaczać się niepodzielnością, czyli na swój sposób pełnią. Jeśli więc Mateusz zmienił brzmienie Q, jakkolwiek i jemu szło ostatecznie o dobroć i miłosierdzie Boga, to dlatego, aby podkreślić znaczenie przykazania miłości nieprzyjaciół. Miłość nieprzyjaciół nie jest jednym z wielu wskazań, ale szczytem i ośrodkiem przykazań prowadzących do doskonałości.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Przykazanie miłości nieprzyjaciół.* Dla etycznego nauczania Jezusa centralne znaczenie ma przykazanie miłości bliźniego. W 22, 40 przykazanie miłości Boga jawi się jako istota Prawa i Proroków. Przytaczane jest także w rozmowie z bogatym młodzieńcem (19, 19). To przykazanie zostało w omawianym tekście poszerzone i przedstawione jako niezbędny wymóg doskonałości. Powstaje pytanie, czy nie jest to jakaś niekonsekwencja, jeśli przykazanie miłości bliźniego jest modyfikowane i poszerzane (a nawet w w. 43b niejako relatywizowane), mimo że na innym miejscu ukazywane jest jako centrum i sama istota Prawa i Proroków? Otóż w rozumieniu Mateusza interpretacja przykazania miłości bliźniego jest właściwa wtedy, kiedy wyraźnie obejmuje także nieprzyjaciół, a zatem taka interpretacja, która nie uznaje żadnej granicy w miłowaniu. Takie zachowanie charakteryzuje postawę Jezusa Chrystusa ujawnioną w całej Jego działalności, zwłaszcza w męce i śmierci. Dlatego dążenie do doskonałości jest niczym innym jak pójściem za Jezusem. W Jezusie prześladowana wspólnota uczy się widzieć swych wrogów w nowym świetle i przezwyciężać swoje klanowe widzenie spraw.

*Historia interpretacji.* Najwcześniejszym dziejom interpretacji tego fragmentu nieobce było przekonanie, że zawarte w 5, 21-48 przykazanie miłości nieprzyjaciół jest do wykonania. Przykładem jest wypowiedź w 2 *Klem* 13-14, gdzie czytamy, że każdy, kto nienawidzi swego wroga, nie jest chrześcijaninem, ale czeka go sąd Boży. Z drugiej jednak strony tendencje łagodzące ostrość przykazania występowały bardzo wcześnie. Znamienny jest wspomniany wyżej 2 *Klem* 13-14, gdzie chrześcijanie są napominani, że nie tylko nie miłują swych nieprzyjaciół, ale nawet nie miłują tych, którzy ich miłują. Widać z tego, że i z wewnątrzkościelną miłością nie było najlepiej. Pierwsza wyraźna modyfikacja przykazania miłości nieprzyjaciół zdaje się pochodzić od Orygenesa, który zauważa, że polecenie „miłuj jak siebie samego” dotyczy wprost bliźniego, ale nie jest wyraźnie powiedziane, że dotyczy nieprzyjaciół. Wystarczy zatem, jeśli powstrzymamy się i ustrzeżemy się nienawiści w stosunku do nieprzyjaciół (*Comm. Cant.* 2, 8).

Liczne były próby rozwiązania problemu za pomocą dwustopniowej etyki. Ambroży np. stara się przypisać miłość nieprzyjaciół do tzw. doskonałych obowiązków i odróżnia ją od tzw. „zwyczajnych” (*Off.* 1, 11). Według Augustyna miłość

nieprzyjaciół jest darem doskonałych dzieci Bożych, jakkolwiek każdy chrześcijanin powinien do takiej doskonałości dążyć. W średniowieczu i w scholastyce uważano, że wprawdzie nie można wykluczyć nieprzyjaciół z ogólnoludzkiej miłości, i każdy powinien być przygotowany do miłowania nieprzyjaciół, gdyby zaistniała taka konieczność. Jednakże poza taką koniecznością miłować nieprzyjaciela jest przejawem doskonałej miłości (*pertinet ad perfectionem caritatis*). Miłość nieprzyjaciół nie jest już ośrodkiem, ale miejscem granicznym praktyki chrześcijańskiej (Tomasz z Akwinu, *Summa Th.* 2/II qu 25 art. 8n). Współcześnie najchętniej ogranicza się przykazanie do obszaru życia indywidualnego i osobistego. Idzie o przezwyciężenie osobistego uczucia nienawiści wobec wrogo usposobionego sąsiada, konkurenta itp. Punkt ciężkości przesuwają się z czynów miłości nieprzyjaciół w kierunku wewnętrznego nastawienia. Dla ewangelisty jednak miłość nieprzyjaciół oznacza konkretny czyn (Luz, I, 314nn).

**Podsumowanie antytez - realizm zobowiązań Jezusowych (5, 21-48).** Nierzadko spotyka się stwierdzenia, jakoby ukazany przez Jezusa ideał nie był do zrealizowania przez człowieka. Istotnie, 5, 21-48 zawiera przykazania, których dosłowne zachowywanie może prowadzić do sytuacji beznadziejnie skomplikowanych. Trzeba tu jednak mieć na uwadze, czego właściwie dotyczy cały ten fragment? Otóż nie jest on zbiorem przepisów prawnych (z wyjątkiem 5, 32), ale zawiera ogólny kierunek postępowania dla tych, którzy są uczniami Chrystusa. W tej wizji nowej moralności prawo ST zachowuje swą ważność. Nie zostaje usunięte ani zastąpione przez nowe prawodawstwo. Tym, co pojawia się jako nowość, jest nowe nastawienie, nowy duch, nowa wizja. To z tego powodu tekst 5, 21-48 jest tak obrazowy, tak poetycki i dramatyczny. Z tego też powodu dosłowna interpretacja wypowiedzi jako wypowiedzi prawnych może prowadzić do absurdu. Tekst funkcjonuje bardziej jako opowiadanie niż kodeks prawny. Tym, co słuchacz i czytelnik ma otrzymać, nie jest zbiór niekompletnych i konkretnych przepisów postępowania, ale autentyczne i żywe odczucie tego, co słuszne i niesłuszne, odczucie ideału etycznego. Ideał znajduje się zawsze przed nami i jak gwiazda przewodnia wzywa do ciągłego postępowania naprzód.

## Bibliografia

- Bergmeier R., „Und deinen Feind hassen“, TB 29/1 (1998) 41-47; Hoppe R., *Vollkommenheit bei Matthäus als theologische Aussage*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vögler, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 141-164; Kuhn H.W., *Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt*, w: *Vom Urchristentum zu Jesus*, Fs. J. Gnika, red. H. Frankemölle i in., Freiburg i in. 1989, 194-230; Lapide P., *Come amare i propri nemici. Leggere il Discorso della Montagna con un ebreo*, Hum 42 (1987) 167-185; Lach J., *Odwieczek pojednania i miłości (Mt 5, 43-48)*, RBL 39/3 (1986) 231-243; tenże, *Relacja „Złotej zasady postępowania” (Mt 7, 12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48)*, RBL 41/6 (1988) 457-465; Molin G., *Matthäus 5, 43 und das Schrifttum von Qumran*, w: *Bibel und Qumran*, Berlin 1968, 150-153; Wolbert W., *Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder*, ThGi 74 (1984) 262-282.

## 2.2.5. Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 1-6)

## 2.2.5.1. Jalmużna (6, 1-4)

6 <sup>1</sup> „Baczie, abyście waszej sprawiedliwości nie pełnili przed ludźmi,  
aby was widzieli.

Inaczej nie otrzymacie nagrody od Ojca waszego, który jest w niebie.

<sup>2</sup> Kiedy więc dajesz jalmużnę,

nie trąb przed sobą,

jak to obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach,

aby ich ludzie chwalili.

Zaprawdę powiadam wam: już mają swoją nagrodę.

<sup>3</sup> Kiedy zaś ty dajesz jalmużnę,

niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa,

<sup>4</sup> aby twoja jalmużna pozostała w ukryciu.

A Ojciec twój, który widzi w ukryciu odda<sup>a</sup> tobie<sup>b</sup>”.

<sup>1</sup> Textus receptus, idąc za D, E, M, S, W, X<sup>m</sup>, Δ, Π, Σ, Φ, 28, 565, 1241 wprowadza *autos* przed *apodōsei*. Niektóre świadectwa (700, 1223) wprowadzają zaimek *po soi*. Lekcja wprowadzona najwyraźniej dla osiągnięcia pewnej emfazy w wypowiedzi. Wszyscy krytycy przyjmują tekst krótszy.

<sup>2</sup> Większość późniejszych rękopisów (L, W, Θ, it, sy<sup>a</sup>, <sup>30</sup>) dodaje *en iō(i) fanerō(i)* (*jawnie, otwarcie*) jako odpowiednik do *en iō(i) kryptō(i)* (*w ukryciu*). Jednakże świadectwa należące do aleksandryjskiego, egipskiego, pre-cezarejskiego i zachodniego typu tekstu nie posiadają tej lekcji. Pozwala to na przypuszczenie, że wspomniana lekcja została dodana przez kopistę dla osiągnięcia paraleli z *en iō(i) kryptō(i)*. Tym bardziej, że akcent w całym fragmencie położony jest nie na jawność odpłaty Ojca, ile na jej wyższość w stosunku do ludzkiej pochwały (TGGNT, 15).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Struktura fragmentu jest przejrzysta. Werset 1a zawiera napomnienie podane w formie rozkazu: *Baczie, abyście...* Przedmiotem napomnienia jest „pełnienie sprawiedliwości”. Dalsza część wersetu (w. 1b) wskazuje na konsekwencje odrzucenia napomnienia. Postawiona w ten sposób teza objaśniona jest na przykładzie jalmużny (a w dalszej kolejności, modlitwy i postu). Wszystkie trzy kolejne przykłady odznaczają się analogiczną budową. Na początku pojawia się formuła wprowadzająca (*Kiedy dajesz jalmużnę...*) wraz z napomnieniem ukazującym w sposób karykaturalny zachowanie, którego należy unikać (*nie trąb przed sobą, jak obłudnicy...*, w. 2ab). Następnie podana jest konsekwencja karykaturalnego zachowania (*otrzymali swoją nagrodę*, w. 2c). Z kolei zostaje przywołana sytuacja początkowa z podobną formułą, ale o znaczeniu diametralnie przeciwnym (*Kiedy zaś ty dajesz jalmużnę...*, ww. 3-4a). W zakończeniu pojawia się motywacja teologiczna (*Ojciec twój, który widzi w ukryciu*,



odda tobie, w. 4b). Schematycznie struktura omawianej perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Napomnienie ogólne (w. 1)
- 2) Jalmużna – jej karykaturalny obraz (w. 2)
- 3) Konsekwencja karykaturalnego zachowania (w. 2c)
- 4) Jalmużna – obraz właściwy (ww. 3-4a)
- 5) Motywacja teologiczna (w. 4b).

**Tradycja i redakcja.** Wraz z w. 1 Mateusz odchodzi od dotychczasowego swego źródła Q. Powróci do niego, z wyjątkiem tekstu Modlitwy Pańskiej (por. Łk 6, 37nn), dopiero w 7, 1. Statystyka słów typowo Mateuszowych (np. *prosechō, dikaio-synē, emprosthen*) przemawia za redakcyjnym charakterem w. 1. Pozostałe wersety zdają się pochodzić z ustnego albo już pisemnego przekazu (C. Dietzfelbinger, *Frömmigkeitsregeln*, 184nn), do którego Mateusz wprowadził niewielkie modyfikacje. Na wpływ Mateusza wskazywałoby np. określenie Boga jako Ojca (Luz, 1, 321). Znamienny jest judaistyczny i judeochrześcijański koloryt sugerujący współpracę Mateuszową jako środowisko przekazu.

**Gatunek.** Wraz z kolejnymi paralelnymi fragmentami dotyczącymi modlitwy oraz postu omawianą perykopę należałoby zaliczyć do fragmentów katechetycznych. Treściowe i formalne elementy wskazują na powiązania z gatunkiem sapiencjalnym. W szczególności w. 1 posiada w tekstach mądrościowych liczne paralele (por. Syr 3, 1, 17; 4, 1, 31; 6, 18). Od tekstów mądrościowych odróżnia jednak omawianą perykopę eschatologiczne pojmowanie nagrody niebieskiej (ww. 4, 6), a także zakończenie zawierające formułę: *amēn* (ww. 2, 5). Od sapiencjalnych napomnień odróżnia także omawiany fragment wskazanie konkretnego adresata (2 os. l. poj.). W tekstach sapiencjalnych mamy pouczenia bardziej ogólne i nieosobowe. Ostatecznie więc mamy tu do czynienia z napomnieniem zbliżonym do napomnień sapiencjalnych, nie zaś typowym tekstem sapiencjalnym.

**Historyczność.** Tekst perykopy zdradza wszelkie znamiona pochodzenia od Jezusa. W szczególności znamienne jest Jezusowe podkreślenie zależności od Ojca niebieskiego. Również formuła: *Zaprawdę, powiadam wam...* stanowi *characteristicum* wypowiedzi Jezusa. Jeśli jednak pamiętamy, że ww. 2-4, 5n. 16-18 stanowią jednolity blok, i jeśli uwzględniamy fakt, że praktyka postu zaznaczona w ww. 16-18 odzwierciedla uwarunkowania popaschalne, wolno sądzić, że mamy tu do czynienia z rozwinięciem Jezusowego nauczania w nowej sytuacji. Możliwe jest jednak bezpośrednie pochodzenie od Jezusa.

## II. Egzegeza

6. 1. Werset stanowi wprowadzenie i tytuł dla całego fragmentu. Zawiera ostrzeżenie przed wykonywaniem sprawiedliwości w taki sposób, aby była widziana przez ludzi. Czym jest owa sprawiedliwość? Otóż w tradycji biblijnej obejmuje ona szeroki wachlarz zachowań, a nie tylko relacje międzyludzkie, zwłaszcza te w obszarze podziału dóbr. Sprawiedliwy (*sāddiq*) w ST to tyle, co pobożny (*hāsīd*, por. Ps 32, 6. 11). Takie właśnie szersze znaczenie posiada również nowotestamentalny termin *dikaïosynē*, bliski pojęciu „pobożności” albo „religijności”. U Mateusza wyrażenie „pełnić sprawiedliwość” sugeruje praktykę życia, jak to ujawnia się w poniższych pouczeniach na temat jałmużny, modlitwy i postu. Praktykowana „sprawiedliwość” nie jest na pokaz. Sprawiedliwość na pokaz wg Mateusza charakteryzuje uczonych w Piśmie i faryzeuszy (23, 5). Tymczasem dobrym czynom ma towarzyszyć zawsze dobra intencja. Ojciec niebieski odplaci jedynie tym, których intencje są czyste, tym, którzy zabiegają o to, co jest słuszne przed Bogiem, nie zaś o to, co myślą inni ludzie. Rozstrzygającą jest intencja. Nawet dobry czyn nie przynosi nagrody, jeśli wynika z chęci wywyższenia siebie.

2. Jako przejaw czynu sprawiedliwości ewangelista wymienia jałmużnę. Greckie słowo *eleēmosynē* (stąd pochodzi słowo „jałmużna”) obok ogólnego znaczenia: „miłosierdzie” oznaczało także ofiarę na rzecz ubogiego, czyli jałmużnę (por. Tb 1, 3. 16; 4. 7-8; Syr 7, 10; Dz 9, 36; 10, 2; 24, 17). W czasach nowotestamentalnych nie istniała zorganizowana na poziomie synagogi opieka nad ubogimi. Wspieranie potrzebujących pozostawione zostało poszczególnym jednostkom. Ofiarodawcy byli przedstawiani w czasie nabożeństw synagogałnych. Niektórzy z nich, szczególnie hojni, mieli prawo do zaszczytnych miejsc w synagodze (StrBill IV, 1, 548-554). Nie ma jednak świadectw, jakoby wyjątkowe ofiary na ubogich były ogłaszane za pomocą dźwięku trąb informujących niebiosa o szczególnie hojnym datku. Wyowiedź ewangeliczna posiada najprawdopodobniej charakter obrazowy, ironiczny i hiperboliczny: „nie trąb”, tzn. „nie rozgłaszaj wszędzie”, „nie wywyższaj się” (Homerski, 144).

Zachowanie ofiarujących jałmużnę dla pochwały nazwane zostało obludą. Wyrażenie greckie *hypokritēs* (obludnik) zasadniczo nie miało pejoratywnego odcienia, ale oznaczało po prostu tyle, co *aktor*, czyli człowiek przedstawiający kogoś innego, niż jest w rzeczywistości. Przeniesione na obszar etyki określenie to otrzymało jednak zarówno w judaizmie, jak hellenizmie negatywny sens. Oznaczało człowieka, który jest kimś innym niż tym, za kogo się podaje, który co innego czyni, niż mówi. W NT określenie to ma znaczenie zdecydowanie negatywne. Zarzut obludy stawiany był przeciwnikom Jezusa. Oni to właśnie, faryzeusze i uczeni w Piśmie – zdaniem ewangelisty – żyją w sytuacji egzystencjalnej sprzeczności (por. 23, 27n). Ich zewnętrzne i pełne godności wystąpienia nie pokrywają się z wewnętrznym nastawieniem oraz ukierunkowaniem woli. Obluda ukrywa prawdziwe zamiary.

W ten sposób są prototypem podzielonego, rozbitego, a zatem niedoskonałego człowieka.

W przeciwieństwie do Mt 23, ewangelista powstrzymuje się w tym miejscu od identyfikowania owych obludników. Są to wszyscy ludzie, którzy dają jałmużnę nie ze względu na potrzebujących i nie ze względu na Boga, ale ze względu na siebie samych. Obluda wyraża się zatem w czynach, których celem jest poklask i pochwała ze strony patrzących. Przez takie zachowanie odbiera się dobrym czynom ich istotną wartość. Odbiera się dlatego, że są dokonywane dla ludzkich spojrzeń i ze względu na doczesne korzyści. Odpowiedź Jezusa wobec takiego zachowania jest pełna emfazy: *Zaprawdę, powiadam wam...* (por. w. 5 i 16). Zastosowanie czasu teraźniejszego (*mają już swoją nagrodę*) podkreśla fakt, że pochwała, którą obludnicy otrzymują od ludzi, jest całkowitą nagrodą w przeciwieństwie do zaznaczanej przy końcu każdej sekcji eschatologicznej nagrody (w. 4. 6. 18). Nagroda za dobry czyn nie omija zatem tych, którzy wykonują czyn dla ludzkich względów. W odbieranym aplauzie i poklasku otrzymują pełną nagrodę i niczego więcej za swe dobre czyny nie mogą się spodziewać.

3. Zachowanie przeciwne względem poprzedniego ukazane jest w sposób - jak się wydaje - hiperboliczny, ale bardzo obrazowy. Tego rodzaju obrazowy i hiperboliczny sposób wypowiadania się jest charakterystyczny dla słów Jezusa. Czyń tak, aby nie wiedziała twa lewa ręka, co czyni prawa. Zdanie to, które stało się u nas przysłowiem (czy było nim w czasach Jezusa, nie da się stwierdzić), nie oznacza, że czynność dawania jałmużny powinna być nieświadoma, bezrefleksyjna. Oznacza natomiast, że nikt, nawet ktoś najbliższy nie musi wiedzieć o twych jałmużnach, oraz że motywem dzielenia pomocy powinna być sytuacja potrzeby, nie zaś cokolwiek innego. Dobry czyn niech pozostanie raczej w ukryciu, aby mógł uniknąć zewnętrznej chwały, która jest surogatem nagrody niebieskiej. Wypowiedź podkreśla, że dobre czyny mają być dokonywane ze względu na Boga nie dla ludzkich względów.

Istnieją także próby dosłownego objaśnienia wypowiedzi: *niech nie wie lewa twoja ręka...* Niektórzy sugerują, że wypowiedź oznacza, jakoby jałmużnę należało dawać niepostrzeżenie, a zatem jedną ręką, inaczej byłoby to łatwo zauważalne. W starożytnym Kościele identyfikowano niekiedy lewą rękę ze skąpą i chciwą żoną, zaś późniejsi komentatorzy w oparciu o przysłowie arabskie uważali, że lewa ręka oznacza najbliższego przyjaciela. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: nawet wobec najbliższych obowiązuje dyskrekcja na temat udzielanej pomocy. W niektórych pismach rabinackich znajdują się stwierdzenia, że jawne udzielanie jałmużny upokarza tego, kto przyjmuje (StrBill I, 391).

4. Jałmużna uczniów powinna pozostawać w ukryciu. Dość liczne są podobne co do treści wypowiedzi w starotestamentalnych, judaistycznych i hellenistycznych

tekstach. Tak więc teksty mądrościowe przestrzegają przed obłudą (Syr 1, 28n) i zalecają dyskretnie ofiarowanie daru (Prz 21, 14). Zasada dyskretnego udzielania jałmużny, aby nie zawstydzać ubogich, pojawia się często w pismach rabinackich (StrBill I, 391n). Podobnie znajdujemy w tekstach stoickich (Epiktet, *Diss.* 4, 18, 17). Cyceeron natomiast twierdził, że żaden świadek chwalebnego czynu nie jest tak dostojny i godny jak własne sumienie człowieka (*Tusc.* 2, 26).

Jałmużna ofiarowana w ukryciu nie ujdzie uwagi Boga: „Człowiek widzi to, co jest dostępne dla oczu, a Pan widzi serce” (1 Sm 16, 7; por. Ps 90, 8). Zachęta do czynienia dobra w ukryciu z przekonaniem, że Bóg widzi „rzeczy zakryte” nie oznacza wcale, że czyny dobre chrześcijan nie mogą być czynami dokonywanymi publicznie. W wypowiedzi ewangelicznej nie idzie bowiem o przeciwstawienie czynu dokonanego w ukryciu czynowi dokonanemu publicznie i jawnie. Przeciwnie, istnienie pomiędzy czynem dokonanym w ukryciu albo jawnie i to w celu osiągnięcia pochwały w oczach innych, a czynem dokonanym jawnie lub w ukryciu ze względu i dla chwały Bożej. Słowa Ewangelii przypominają nam, że jest możliwe w życiu chrześcijanina nadanie dobrym czynom niewłaściwego kierunku.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Autonomia i nowość chrześcijaństwa.* W poprzednim rozdziale (5) ewangelista Mateusz przedstawiał nowe Prawo, mesjańską Torę. W rozdz. 6 jego uwaga koncentruje się na chrześcijańskim kulcie. Ewangelista stara się ukazać, co właściwie stanowi nowość chrześcijaństwa. Z tego powodu ukazuje kontrast pomiędzy jałmużną, modlitwą i postem praktykowanymi przez uczniów Jezusa a jałmużną, modlitwą i postem praktykowanymi przez innych. Uczniowie Jezusa nie upodabniają się do świata. Mają swoje Prawo i swoje praktyki pobożne, swój kult. Są czymś odrębnym. Przecistawiając postępowanie uczniów Chrystusowych synagodze, ewangelista wskazuje na odrębność i legalność chrześcijaństwa w stosunku do tejże synagogi. W konsekwencji 6, 1-18 to nie tylko pareneza apostołska. To także próba określenia swej tożsamości.

Pouczenie zawarte w omawianej perykopie nie jest jedynie zachętą i zaproszeniem do niewynoszenia się ani zachętą do skromności w postępowaniu ze względu i w oczekiwaniu na eschatologiczną odpłatę. Pouczenie tego rodzaju nie byłoby zbyt odległe od niektórych wypowiedzi pojawiających się nie tylko w tradycji judaistycznej, ale i w hellenizmie. Chrześcijańska nowość wyraża się w osobistej i bardzo wewnętrznej relacji z Bogiem, którego nazywa się „Ojcem”. W takim widzeniu rzeczy „odpłata” nie jest nagromadzeniem zasług na koncie niebieskim poprzez pośrednictwo hojnych datków na ziemi, ale odpłatą jest sama owa relacja osobista i wewnętrzna z Ojcem niebieskim, która okaże się pełna, doskonała i ostateczna na sądzie. Ta właśnie głęboka osobista relacja z Ojcem oraz ukierunkowanie



eschatologiczne nadają szczególną wartość działaniu uczniów, nawet jeśli owo działanie nie różni się zewnętrznie od pobożnych praktyk synagogi.

**Prawdziwa sprawiedliwość.** Ewangelista Mateusz powiada, że spełnianie uczynków pobożnych – w tym wypadku jałmużny – wykonywane dla zewnętrznego poklasku, nie zasługują w oczach Bożych na odpłatę. Jedyną odpłatą za takie czyny jest chwilowy i natychmiastowy aplauz i uznanie ludzi. Ludzie tak postępujący niczego właściwie nie dają. Oni kupują. Kupują pochwałę od ludzi. Przeciwnie, czyny prawdziwej sprawiedliwości dokonywane są w skrytości i tylko Bóg, który widzi w skrytości, zna je dobrze. Oczywiście, czyny sprawiedliwości dokonywane przez chrześcijan mogą być i będą, a nawet powinny być dostrzegane przez innych. Według 5, 16 światło uczniów Chrystusa tak ma świecić przed ludźmi, aby widzieli dobre ich czyny. Nie stoi to w sprzeczności z wezwaniem do pełnienia czynów dobrych, jak jałmużna, w skrytości. Pełnić je w skrytości, aby ludzie nie widzieli znaczy w czynach tych szukać chwały Bożej, a nie własnej. Jedynie czyny dokonane na chwałę Boga godne są eschatologicznej odpłaty.

### Bibliografia

Betz H.D., *A Jewish-Christian Cultic Didache in Matt 6, 1-18. Reflections and Questions on the Historical Jesus, w: Essays on the Sermon on the Mount*, Philadelphia 1985, 55-69; Bouttier M., *Le Père, manifesté dans les actes et caché à la pieté. Contraste et unité de chap. 5 et 6 du Sermon sur la Montagne selon Matthieu, w: A cause de l'Évangile*, Fs. J. Dupont, Paris 1985, 39-56; Dietzfelbinger C., *Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6, 1-18 als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte*, ZNW 75 (1984) 184-200; Ellingworth P., „In Secret”? (Matthew 6, 4: 6, 18), BTr 40/4 (1989) 446-447; McElaney N.J., *Does the Trumpet Sound or Resound? An Interpretation of Matthew 6, 2*, ZNW 76 (1985) 43-46; Oakley I.J.W., „Hypocrisy” in Matthew, IBS 7 (1985) 118-138; Syreeni K., *Separation and Identity. Aspects of the symbolic World of Matt. 6, 1-18*, NTS 4 (1994) 522-541; Schwarzs G., *Matthaus 6, 4b. 6c. 18b*, BN 54 (1990) 38-40; Wick P., *Der historische Ort von Mt 6, 1-18*, RB 105 (1998) 332-358.

### 2.2.5.2. Modlitwa (6, 5-6)

<sup>5</sup> „Kiedy się modlicie,

nie bądźcie jak obłudnicy:

Oni lubią w synagogach i na rogach ulic stawać i modlić się<sup>a</sup>,

aby się ludziom pokazać.

Zaprawdę, powiadam wam: już mają swoją nagrodę.

° Ty zaś, gdy chcesz się modlić,

wejdź do swej izdebki i zamknąwszy drzwi,

modl się do Ojca twego, który jest w ukryciu.

A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie<sup>b</sup>.”

<sup>a</sup>) Tekst zachodni (D, it) wprowadza *stenai* po czasowniku *filousin* (lubią) i zmienia bezokolicznik *proseuchesthai* (modlić się) na imiesłów *proseuchomenoi* (modlący), odpowiadający wcześniejszemu *hesitōtes*.

<sup>b</sup>) sy<sup>a</sup> pomija cały w. 5: zapewne w wyniku błędu, który nosi nazwę homoioarkton (podobny początek).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

*Struktura.* Pouczenie na temat modlitwy rozpoczyna się podobnie jak w w. 2 spójnikiem *hotan* (kiedy). Fundamentalne twierdzenie o pełnieniu sprawiedliwości (w. 1) jest także i tutaj punktem wyjścia dla pouczenia o modlitwie. Jest ona najpełniejszym wyrazem religijności i pobożności człowieka i z tego zapewne powodu zajmuje tutaj centralne miejsce, pomiędzy wezwaniem do udzielania jałmużny i zachowywania postu. Struktura ww. 5-6 odpowiada strukturze poprzedniego fragmentu (ww. 2-4). Następuje jednak zmiana z 2 os. l. poj. na 2 os. l. mn. Zapewne tak właśnie było w przekazie wcześniejszym (por. ww. 6. 7. 9). Poza tym obłudnicy pragną być tutaj widziani, podczas gdy poprzednio ich celem jest zdobyć pochwały. Szczegółowo struktura fragmentu przedstawia się następująco:

- 1) Wezwanie do odrzucenia niewłaściwej praktyki modlitwy (w. 5a)
- 2) Opis niewłaściwej praktyki modlitwy (w. 5b)
- 3) Zapłata niewłaściwej praktyki modlitewnej (w. 5c)
- 4) Wezwanie i opis właściwej praktyki modlitewnej (w. 6a)
- 5) Owoc należytej modlitwy (w. 6b).

*Tradycja i redakcja.* Podobnie jak 6, 2-4, tak również 6, 5-6 należy do tzw. materiału własnego Mateusza. Ewangelista zaczerpnął z wcześniejszej tradycji. Przemawia za tym Mateuszowy czasownik „pokazać się” (u Mt 13 razy, Mk/Łk po 2 razy). Adresaci są ci sami, co przedtem. Wezwanie skierowane do uczniów przypomina wypowiedź Jr 26, 20 (LXX). Tutaj jednak, tj. u Mateusza, przebywanie w izdebce uzasadnione jest w odmienny sposób.

## II. Egzegeza

5. Obok jałmużny ważną praktyką religijną w judaizmie była modlitwa (por. Tb 12, 8; b.Szab 127a). Ewangelista zarysowując tutaj karykaturalny jej obraz, nawiązuje do przedstawionej przedtem karykatury jałmużny. Tak więc wystawanie na rogach ulic odpowiada obrazowi trąbienia. Istotnie, postawą zwyczajną w czasie modlitwy była postawa stojąca. Znana była także postawa klęcząca (por. Ps 95, 6; 1 Krl 8, 54; Ezd 9, 5) i postawa prostracji (por. Rdz 24, 26; Wj 34, 8). Sama modlitwa odmawiana była szeptem. Również z tego powodu była z łatwością dostrzegalna. Miejscem modlitwy uprzywilejowanym była synagoga. Zasadniczo jednak każde miejsce mogło być miejscem modlitwy. Modlitwy odmawiano zwracając się w kierunku Świątyni w Jerozolimie. Odprawiano je rankiem, w południe i wieczorem odpowiednio do sprawowanych ofiar w Świątyni: porannej, południowej i wieczornej (por. Dn 6, 10; Dz 3, 1; 10, 3. 30). Czas modlitwy był więc zasadniczo określony, dlatego zdarzało się, że modlący się widoczni byli na rogach ulic.

Ponieważ taka modlitwa w publicznych miejscach była dla ówczesnych Żydów oczywistością, jest możliwe, że odmawiania modlitw na placach i ulicach nie odczuwano jako chęci pokazania się. Rabin dyskutowali, czy w takim przypadku można odpowiadać na pozdrowienia przechodzących i jak zachować się w przypadku, kiedy przechodził tamtędy poganiacz osłów ze swym zaprzęgiem (StrBill I, 399n). Słowa Jezusa odnoszące się do tego rodzaju ostentacyjnych modłów są jednoznacznie krytyczne. Także modlitwa w synagodze została napiętnowana, o ile łączy się z nią chęć pokazania się. Modlitwa wymienionych obludników jest bowiem przede wszystkim pokazaniem się wobec innych. Zamiast zwrócić się całkowicie ku Bogu, zwracają się w kierunku patrzących. Tak postępując, osiągają egoistyczny cel swej modlitwy – uznanie ze strony innych ludzi.

6. Przeciwnieństwem modlitwy, którą odprawia się dla pozorów, jest modlitwa w izdebce za zamkniętymi drzwiami. Tak właśnie modlił się Eliasza (2 Krl 4, 33). Tak samo Józef Egipski (*TestJzf* 3, 3). Prorok Izajasz (Iz 26, 20n) radzi ludowi wobec rozpalającego się gniewu Jahwe wejść do izdebki i zamknąć drzwi. W szczególności tradycja synoptyczna przekazuje, że Jezus modlił się w samotności (Mk 1, 35; 6, 46; 14, 32-42; Łk 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28-29). Słowo *tameion* (por. 24, 26) oznacza dokładnie pomieszczenie w głębi domu, gdzie zazwyczaj umieszczano różne przedmioty i zapasy żywności. W znaczeniu szerszym, niewidoczne od ulicy pomieszczenie w domu. Wypowiedzi tej nie należy jednak rozumieć dosłownie, jakoby „izdebka” miała być jedynie właściwym miejscem modlitwy (Orygenes, *Fr. Matt.* 116). Celem wypowiedzi jest pouczenie, że chrześcijanin na modlitwie zwraca się wyłącznie do Boga. Bóg jest jedynym adresatem modlitwy – audytorium ludzkie nie jest tu potrzebne. Znaczenie religijne i zbawienne nadaje modlitwie nie miejsce, ani zewnętrzny sposób jej sprawowania, ale głęboka i autentyczna więź z Ojcem, „który jest w ukryciu”. Oczywiście, modlitwa publiczna nie jest tym samym oceniona negatywnie, czy w ogóle zakazana (por. 11, 25; Mk 6, 41; Łk 11, 1; J 11, 41-42). Przedmiotem krytyki i odrzucenia jest modlitwa na pokaz. Także „odejście do izdebki” może być ostentacyjne, a zatem niczym innym, jak modlitwą na rogach ulic (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 19, 3). W starożytnym Kościele objaśniano, że nie miejsce szkodzi modlitwie, ale sposób jej sprawowania oraz cel (Teofilakt, *En. Matt.* 204). Modlitwa powinna kierować się wyłącznie ku Bogu (Keener, 210n). Tylko takiej modlitwie przybiecana jest eschatologiczna zapłata.

Niniejsza wypowiedź na temat modlitwy umiejscawia się w nurcie starotestamentalnych pouczeń. Zresztą nawet specyficzne elementy judaistycznych praktyk modlitewnych przetrwały w chrześcijaństwie dłużej, o czym świadczy zalecenie trzykrotnego na dzień odmawiania Modlitwy Pańskiej w czasie odpowiadającym czasowi modlitwy żydowskiej (*Did* 8, 3). Na innym miejscu Ewangelii (18, 19n) mowa jest o chrześcijańskiej modlitwie, której specyfiką jest skierowanie ku Ojcu

przez Jezusa Chrystusa. Wspólnocie modlitewnej zgromadzonej w imię Jezusa Chrystusa przybiegana jest obecność uwielbionego Pana.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Osobista rozmowa z Bogiem.* Zalecenie modlitwy w ukryciu nie oznacza, że modlitwa z innymi, modlitwa wspólnotowa, posiada mniejszą wartość. Jezus pragnie pouczyć, że prywatna modlitwa Jego uczniów nie powinna być skażona pragnieniem dostrzeżenia i uznania ze strony innych. Jakkolwiek wzmianka o izdebce i zamkniętych drzwiach wydaje się być hiperbolicznym obrazem (Ewangelie nie wspominają o modlitwie Jezusa w izdebce), to jednak praktyka modlitewna Jezusa odpowiadała dość dokładnie temu obrazowi. Ponieważ mieszkania w Galilei były na ogół przeludnione, miasta zaś i osiedla ciasno zabudowane, dlatego ten, kto pragnął pozostać sam na sam z Bogiem, udawał się z dala od miasta, najlepiej na górę. Kiedy Jezus modlił się, udawał się nierzadko na wzgórze Galilei (14, 23). Ponieważ wraz ze świtem zaczynały się prace, Jezus wychodził modlić się przed świtem (Mk 1, 35). Poszukujący Jezusa uczniowie znajdowali Go na takich właśnie oddalonych miejscach.

Słowa i czyny Jezusa pouczają, że modlitwa nie powinna służyć czemuśkolwiek innemu, jak tylko rozmowie z Bogiem. Modlitwa nie jest modlitwą, jeśli się pragnie przemawiać do kogoś innego niż do Boga. Oczywiście, człowieka modlitwy nie jest trudno zauważyć, ale nie wynika to z pragnienia okazania się. Bóg widzi „w ukryciu”, dlatego człowiek modlący się, orant, nie potrzebuje „publiczności”. Należyta modlitwa wymaga raczej samotności i skupienia. Jedno i drugie odnajduje orant np. w swej „izdebce”.

W *egzegezie chrześcijańskiej* podkreślano powszechnie, że wspólnotowa modlitwa nie może stawać się okazją do uzewnętrzniania własnej pobożności (Maldonatus, *Comm. quat.* 1, 133). Także podczas modlitwy wspólnotowej chrześcijanin winien trwać w świadomości przebywania przed obliczem Boga. Metafora z w. 6 interpretowana była niekiedy alegorycznie: idzie o izdebkę, którą jest serce człowieka oraz drzwi, którymi są zmysły (Hilary z Potiers, *Comm. Matt.* 5). W pietyzmie tekst był rozumiany dosłownie, a mianowicie jako wezwanie do modlitw domowych. Ze strony katolickiej występowano przeciw owej „*ridicula haeresis*” (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 157).

W wykładzie omawianego fragmentu często pojawiała się negatywna ocena modlitwy judaistycznej. Według Orygenesza modlitwa synagogi jest mniej wartościowa, nawet tam, gdzie nie różni się od modlitwy chrześcijańskiej. Ponieważ istnieje zasadnicza różnica pomiędzy wspólnotą Kościoła niemającą zmszczki ani skazy a Synagogą, dlatego ten, kto modli się w synagodze, podobny jest do ludzi modlących się „na rogach ulic” (*Or.* 20, 1). Warto tutaj podkreślić, że



w omawianym tekście mowa jest o ludziach modlących się, o ich postawie modlitewnej, nie zaś o jakiegokolwiek chrześcijańskiej lub judaistycznej modlitwie. Istotne jest pouczenie, że doskonała modlitwa człowieka nie może żadnym innym celom służyć jak tylko rozmowie z Bogiem (Luz, I, 326n. 331).

### Bibliografia

George A., *La justice a faire dans le secret (Matthieu 6, 1-6 et 16-18)*, Bib 40 (1959) 509-598; Gerhardsson B., *Geistiger Opferdienst nach Matth 6, 1-6. 16-21*, w: *Neues Testament und Geschichte*, red. H. Baltensweiler i in., Tübingen 1972, 69-77; Rosik M., *Kazanie na Górze o modlitwie*, w: *Ukaż mi, Panie, swą twarz*, red. M. Rosik i in., Wrocław 1996, 18-23; Schweizer E., *Der Jude im Verborgenen... dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt*, Zu Rom 2, 28f und Mt 6, 1-18, w: *Neues Testament und Kirche*, Fs. R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 115-124.

### 2.2.5.3. Ojciec nasz (6, 7-15)

#### 2.2.5.3.1. Modlitwa uczniów Jezusa (6, 7-8)

<sup>1</sup> „Gdy się modlicie, nie bądźcie gadatliwi jak poganie.  
Oni myślą, że dzięki swemu wielomównictwu będą wysłuchani.

<sup>2</sup> Nie bądźcie do nich podobni.

Wie bowiem Ojciec<sup>a</sup> wasz, czego potrzebujecie,  
wpierw zanim Go poprosicie<sup>b</sup>”.

<sup>a</sup>) Obok przyjmowanej na podstawie licznych świadectw lekcji *ho pater hymôn* (Ojciec wasz) w tradycji rękopiśmiennej znajdziemy ponadto lekcje: *ho theos ho pater hymôn*; *ho pater hymôn ho ouranios*, a także: *ho pater hemôn*. Lekcja *ho theos ho pater hymôn* poświadczona przez κ. B. cop<sup>m</sup>. Oryg nie pojawia się gdzie indziej u Mateusza i stanowi najwyraźniej wiracenie kopisty, który jest pod wpływem Pawłowego sposobu wyrażania się w tym względzie: *theos* i *pater* (por. Rz 1, 7; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Ga 1, 3; Ef 1, 2; 6, 23; Flp 1, 2; 2, 11; Kol 3, 17; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1, 2; 2, 16; 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2; Tt 1, 4; Flm 3). Lekcja *ho pater hymôn ho ouranios* pojawiająca się w licznych późniejszych świadectwach (28. 892<sup>m</sup>, 1195, 1216) stanowi wyraz dostosowania się do w. 9. Wreszcie *hemôn* (sy<sup>r</sup>, eth. geo<sup>b</sup>) jest przejawem przeoczenia kopisty, ponieważ w późniejszym języku greckim *e* i *y/u* wymawiano podobnie (TCGNT 15).

<sup>b</sup>) W miejsce przyjmowanej powszechnie lekcji: „wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, zanim Go poprosicie” dwa rękopisy zachodniej recenzji (D<sup>m</sup>, it<sup>b</sup>) posiadają: „zanim otworzycie usta” (*pro tou ανοικσαι το στόμα*).

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Logion przeciwstawia dwa sposoby modlitwy. Jeden to sposób pogan, którzy sądzą, że wysłuchanie modlitwy zależy od wielu słów. Drugi – to sposób modlitwy uczniów Jezusa, którzy modlą się pełni ufności wobec Ojca, w przekonaniu, że Ojciec wie doskonale, czego im potrzeba. Struktura tego fragmentu stanowiącego przejście do tekstu Modlitwy Pańskiej, jest w określonym stopniu analogiczna wobec dwóch poprzednich perykop. Zdanie wprowadzające rozpoczyna się spójnikiem *hotan* (gdy, kiedy) powiązany z czasownikiem w 2 os. l. mn., po którym

następuje przestroga w trybie rozkazującym (w. 7a). Kolejna wypowiedź charakteryzuje sposób modlitwy pogan (w. 7b) oraz podaje rację, dla której uczniowie Jezusa nie powinni naśladować sposobu modlitwy pogan (w. 8). Schematycznie:

- 1) Przestroga przed zwyczajami pogan na modlitwie (w. 7a)
- 2) Karykaturalna charakterystyka modlitwy pogan (w. 7b)
- 3) Teologiczna motywacja sposobu modlitwy uczniów Jezusa (w. 8).

**Trudycja i redakcja.** Powyższy logion z powodu nagromadzenia słów wyraźnie niemateuszowych (*battalogoē, eisakouō, polylogia* ponadto *pro* z bezokolicznikiem, określenie *patēr* - Ojciec, ale bez: „niebieski”, „w niebie”) wskazuje na pochodzenie przedredakcyjne. Werset 8b posiada paralelę w 6. 32/Łk 12. 30b (= Q). Wcześniejsze, przedmatuszowe powiązanie fragmentu z Modlitwą Pańską jest mało prawdopodobne. Jest to zatem dzieło ewangelisty. Na działalność Mateusza, który w oparciu o ww. 5-6 (o modlitwie) skonstruował dłuższe pouczenie o modlitwie wskazuje oddzielenie ww. 2-4. 5-6 od ww. 16-18, nadto brak symetrii między ww. 5-6 a ww. 7-8, a wreszcie pewne napięcie pomiędzy ww. 7-8, gdzie mowa o tym, że Ojciec wie, o co chcemy się modlić, a podanym tekstem Modlitwy Pańskiej wskazującym, o co mamy się modlić (ww. 9-13).

**Gatunek i autentyczność.** Logion posiada charakter wypowiedzi sapiencjalnej. Charakteryzuje się duchową bliskością w stosunku do wypowiedzi Jezusa mówiących o bezgranicznym zaufaniu wobec Ojca niebieskiego. Na duchową bliskość wskazuje także obrazowy i konkretny sposób wypowiedzi.

## II. Egzegeza

7. Dotychczasowe wypowiedzi na temat chrześcijańskiej modlitwy (ww. 5-6) przeciwstawiały doskonałą modlitwę uczniów Jezusa modlitwie niedoskonałej, ponieważ skierowanej bardziej do ludzi niż Boga, tj. modlitwie odmawianej w synagodze i na ulicach. Obecna wypowiedź przeciwstawia modlitwę uczniów modlitwie pogan. Być może ujawnia się tutaj Mateuszowa idea chrześcijan jako *tertium genus* (obok Żydów i pogan).

Dla zrozumienia wypowiedzi ważne jest dotarcie do właściwego znaczenia czasownika *battalogoē* (W. Bauer, *Wörterbuch*, 273). Najprawdopodobniej bardzo rzadkie to słowo wywodzi się od rzeczownika *battalos* lub też *battos* (*jąkała*) albo czasownika *battaridzō* (*jąkać się*). Idzie zatem o powtarzanie pozbawionych znaczenia sylab. Treściowo odpowiada czynności nazwanej tutaj *polylogia* (*wielomówstwo, wielosłowie*). Wypowiedź najwyraźniej ma na uwadze pogańskie formuły modlitewne, które wskutek nagromadzenia epitetów bóstw oraz zaklęć sprawiały wrażenie paplaniny (Luz, I, 330). Ilustracją mogłaby być modlitwa kapłanów Baala (1 Krl 18, 28). Niektórzy greccy i rzymscy autorzy z lekceważeniem wypowiadali się na

temat takich modlitw w pogańskich świątyniach, nazywając je „nużeniem bóstw” (*fatigare deos*, Seneka, *Ep.* 4, 2. 5).

Inne prawdopodobne objaśnienie etymologii słowa wskazuje na częściowo greckie, częściowo aramejskie pochodzenie słowa. Wyrażenie *bitl* (aram. = próżny, pusty) + *logos*, a zatem *battalogeō* oznaczałoby pustą, pozbawioną treści gadaninę. Tekst zabraniałby zatem modlitwy o rzeczy drugorzędne, przyziemne, takie, o które nie godzi się modlić (Orygenes, *Fr. Matt.* 118; Grzegorz z Nyssy, *Or. catech. mag.* 1, 5). Jako przykład takiej właśnie modlitwy Jan Chryzostom wymienia modlitwę o zwycięstwo nad nieprzyjacielem. Łacińska tradycja egzegetyczna odrzuciła jednak taką interpretację, co wyraża się w przekładzie Vg (*multum loqui*). Z wypowiedzi: *Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani* wynika, że długie modlitwy ocenione zostały negatywnie i odrzucone nie tyle ze względu na ich słowne bogactwo, ale dlatego że traktowane są jako narzędzie, za pomocą którego osiąga się wysłuchanie modlitwy. W takim wypadku modlitwa byłaby niejako środkiem pouczenia Boga, nie pouczenia siebie samego. Taki sposób modlitwy pogan wskazuje na niepewność i obawę, czy modlitwa w ogóle będzie wysłuchana. Przeciwno wielosłownej modlitwie zwracają się także słowa mędrca starotestamentalnego (por. Syr 7, 14). W tym sensie wypowiadał się Jan Chryzostom: „Modlitwa nie powinna być długa, długość rozumiem nie w sensie czasu, ale w sensie liczby i długość przedstawianych spraw” (*Comm. Matt.* 19, 5). Taką interpretację wypowiedzi zdaje się potwierdzać informacja ewangelisty o modlitwie Jezusa. W 26, 36-46 Jezus modlił się nielicznymi słowami, ale przez dłuższy – jak się wydaje – czas.

8. Kolejny werset wskazuje, że główną ideą logionu nie jest kwestia długości modlitw, ale jej wysłuchanie. Długie modlitwy nie są konieczne, ponieważ Bóg wie, jakie są potrzeby modlącego (StrBill IV, 1, 222). Wypowiedź nawiązuje do innych podobnych mówiących o pewności wysłuchania oraz bliskości Boga względem ludzi. Idzie tu zatem o korekturę obrazu Boga. Obrazowi Boga, który ulega magicznym zabiegom ludzi przeciwstawiony jest Bóg, który w swej miłości ku ludziom wie o ich potrzebach, zanim Go poproszą (por. Iz 65, 24n „Zanim zawola, Ja odpowiem”). Owa pewność wysłuchania oraz bliskość Boga wiąże się z przekonaniem o zapoczątkowaniu królestwa Bożego. Rozpoczynające swą egzystencję królestwo nie czyni modlitwy zbytecznymi, ale właśnie zachęca do nich. Modlitwa uczniów ma być wolna od lęków oraz zanoszona z gotowością przyjęcia woli Bożej. Celem modlitwy nie jest ćwiczenie języka, ani informowanie Boga, ale w gruncie rzeczy uwielbienie Boga przez oczyszczenie serca i podporządkowanie swojej woli, woli samego Boga (6, 10).

## III. Aspekt kerygmaticzny

*Specyfika chrześcijańskiej modlitwy.* Powyższe wypowiedzi odzwierciedlają pytania, jakie pojawiały się w pierwotnym Kościele na temat modlitwy, na temat jej częstotliwości i treści, tzn. tego, o co należy się modlić. Przywołując nauczanie Jezusa, ewangelista wskazuje na specyfikę chrześcijańskiej modlitwy. Modlitwa zmierzająca do podporządkowania sobie Boga w służbie osobistych potrzeb, modlitwa, która staje się wypowiadaniem formulek i zaklęć pozbawionych szczerości wobec Boga i ufności, jest modlitwą pogan. Taka modlitwa nie jest godna ani odpowiednia dla uczniów Jezusa. Modlitwa chrześcijańska natomiast jest trwaniem w obliczu dobrego Ojca, w przekonaniu, że w tym, co dotyczy naszych osobistych losów, Ojciec nasz wie, czego nam potrzeba, *zanim Go poprosimy*. Nie oznacza to, abysmy nie kierowali do Boga naszych prośb. Przekazując słowa Modlitwy Pańskiej, ewangelista odpowiada na pytanie, o co trzeba się modlić. Również nieco dalej w swym Kazaniu na Górze Jezus zachęca do modlitwy błagalnej, zapewniając, że Bóg wysłuchuje proszącego przez ofiarowanie mu „rzeczy dobrych” (7, 11), tzn. nie zawsze dokładnie tych, o które prosimy.

*Historia egzegezy* powyższych wypowiedzi wskazuje, że były one niekiedy wykorzystywane przeciwko praktyce długich modlitw, jak modlitwa różańcowa i litanie. Kościelna praktyka w tym względzie opiera się na Pawłowym zaleceniu: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 17; por. Rz 12, 12), tzn. starajcie się trwać nieustannie przed obliczem Boga. Te zaś modlitwy (różaniec, litanie) pomagają nam trwać w szczerości i ufności wobec Ojca.

## Bibliografia

Dewailly L.M., *Rabachage et Instance*, VSpir 141 (1980) 4-9; Hoffmann P., *Er weiss, was ihr braucht (Mt 6, 8). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott (SBS 100)*, Stuttgart 1981.

## 2.2.5.3.2. Modlitwa Pańska (6, 9-13)

<sup>9</sup> „Wy zatem tak się módlcie:

Ojcie nasz, który jesteś w niebie,

niech się święci Imię Twoje,

<sup>10</sup> niech przyjdzie królestwo Twoje,

niech Twoja wola dzieje się na ziemi jako i w niebie.

<sup>11</sup> Chleba naszego powszedniego

daj nam dzisiaj.

<sup>12</sup> I odpuść nam nasze winy,

jak i my odpuściliśmy<sup>a</sup> tym, którzy nam zawinili.



<sup>13</sup> *J nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie,  
ale nas zbaw ode złego<sup>b</sup>.*

<sup>a</sup>) Większość późniejszych rękopisów (κ<sup>l</sup>, D, W, Δ, Θ, Π<sup>1</sup>, a także prawdopodobnie sy<sup>o</sup> oraz co) posiada lekcję *afimen* lub *afimen* (*odpuszczamy* – praes.). Paralelne miejsce u Lk 11, 4; *afimen* lub *afimen*. Lekcja *afekamen* (aoryst) znajduje się w κ<sup>l</sup>, B, Z, Π, vg<sup>1</sup>, sy<sup>o</sup> <sup>b</sup>. Lekcja druga, różna od paralelnego miejsca Łukasowego wydaje się bardziej prawdopodobna także z powodu powagi zewnętrznych świadectw. Poza tym, jeśli w aramejskim oryginale było perfectum w znaczeniu czasu teraźniejszego, tłumacz na język grecki zastępował w sposób niemal mechaniczny owo perfectum na aoryst (por. TCGNT, 16).

<sup>b</sup>) Zakończenie Modlitwy Pańskiej jest różne w różnych rękopisach. Najbardziej znane uzupełnienie (wg 1 Krn 29, 11<sup>7</sup>): *hōi sou estin hē basileia kai hē dynamis kai hē doksa els tous aiōnas. Amen* występuje w K, L, Δ, Θ, Π<sup>1</sup>, it, przy czym przekłady sahidyckie, podobnie jak *Didache*, opuszczają *hē basileia kai*, zaś syryjski *curēt. hē dynamis kai*, natomiast przekład starołaciniński k zawiera: *Tvoja jest moc na wieki wieków*. Niektóre greckie przekłady poszerzają: *na wieki wieków*. Większość z nich dodaje: *amen*. Późniejsze rękopisy (157, 225, 418) dodają formułę trynitarną (*bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwala Ojca i Syna, i Ducha Świętego na wieki. Amen*). Nieobecność dodatku we wczesnych i ważnych rękopisach recenzji aleksandryjskiej (κ, B), zachodniej (D) oraz w większości kodeksów starołacinińskich, ponadto w przedczerejskim typie tekstu (Γ<sup>1</sup>), jako też we wczesnych patrystycznych komentarzach do Modlitwy Pańskiej (Tertulian, Orygenes, Cyprjan) pozwala przypuszczać, że dodatek został sporządzony prawdopodobnie w oparciu o 1 Krn 29, 11-13 w celu dostosowania Modlitwy do liturgicznego użycia we wczesnym Kościele (Wiefel, 130).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** W centrum Kazania na Górze ewangelista Mateusz zamieszcza – jak widzimy – obszerną katechezę o modlitwie (6, 5-15). Po wezwaniach do większej sprawiedliwości (5, 20-48) ewangelista prowadzi do jej źródła, tj. do modlitwy, a potem znowu od modlitwy do jej owoców, czyli do czynów sprawiedliwości (6, 16nn). To powiązanie modlitwy i działania jest bardzo znamienne. Pojawia się ono także w tzw. Modlitwie Pańskiej (ww. 9-13) – sercu Mateuszowej katechezы o modlitwie.

Mateuszowa Modlitwa Pańska składa się z trzech części, a raczej dwóch strof poprzedzonych inwokacją (w. 9b). Inwokacja nie zawiera imienia Boga, a jedynie słowo *Ojcie*, które zostało objaśnione wskazaniem na modlących się ludzi (*nasz*) oraz wskazaniem na transcendencję (*który jesteś w niebie*). Następują z kolei trzy prośby sformułowane w 2 os. l. poj. (ww. 9c-10). Na początku każdej pojawia się czasownik wyrażający prośbę lub raczej życzenie oranta. Prośby są krótkie z wyjątkiem trzeciej, która wskazuje na zakres urzeczywistnienia się woli Boga. Trzy dalsze prośby sformułowane są w 1 os. l. mn. Ich budowa jest bardziej złożona, słownictwo barwne. Dwukrotnie pojawia się połączenie za pomocą spójnika „i”. Miejsce czasownika nie jest stałe. Występuje na początku zdania (ww. 12n) albo na końcu (w. 11). Prośba w. 12 jest najdłuższa, ponieważ poszerzona o porównanie. Dwie prośby z w. 13 tworzą właściwie jedną. Należy je jednak traktować odrębnie, ponieważ tylko wówczas osiąga się liczbę siedem,

zapewne zamierzoną. Część druga, tj. następująca bezpośrednio po inwokacji jest wyraźnie teocentryczna (pierwsza tablica), część trzecia skierowana jest do „nas”, czyli ma charakter antropologiczny (druga tablica). Schematycznie:

- 1) Inwokacja (w. 9b)
- 2) Tablica pierwsza – trzy prośby tzw. teologiczne (ww. 9c-10)
- 3) Tablica druga – cztery prośby tzw. antropologiczne (ww. 11-13)

*Truthya i redakcja.* Modlitwa Pańska została przekazana w dwóch wersjach. Obok Mateusza także ewangelista Łukasz przekazuje tekst modlitwy, jakkolwiek w nieco innym kontekście (11, 2-4). Tekst Łukasza jest krótszy (jedyne 5 prośb), struktura jednak i sens modlitwy zasadniczo ten sam. Łukasz opuszcza Mateuszową trzecią prośbę odnoszącą się do woli Bożej, która ma być zachowywana na ziemi i w niebie oraz prośbę siódmą, w której prosimy o wybawienie od złego. Istnieje także wersja zawarta w *Did* 8, 2, bardzo zbliżona do tekstu Mateuszowego i najprawdopodobniej zależna od niego. Ewangelista Marek natomiast nie przekazuje Modlitwy. Zwraca się jednak uwagę na podobne wypowiedzi Jezusa w perykopie o modlitwie w Getsemani (Mk 14, 36. 38).

Wydaje się, że u podstaw wersji Mateuszowej oraz Łukaszowej znajduje się wspólny przekaz zawarty najprawdopodobniej w Q. Przyjmuje się powszechnie, że wersja Łukasza jest bardziej pierwotna pod względem liczby prośb oraz w słowach inwokacji. Mateusz natomiast wykazuje bardziej pierwotne słownictwo. Ogólnie biorąc, interwencje ewangelisty Mateusza są niewielkie. Przekazuje on tekst modlitwy będący w użyciu w jego wspólnocie kościelnej. Tak więc w stosunku do wersji Łukasza wypada zauważyć, że inwokacja została u Mateusza poszerzona w oparciu judaistyczne wzory („Ojciec, który jest w niebie”). Dwie pierwsze prośby rozszerzone zostały przez prośbę trzecią zamykającą. Do ostatniej prośby dołączone zostało pozytywnie sformułowane paralelne zdanie. Wyraźny rytmiczny charakter całości wskazuje na liturgiczne zastosowanie. Liturgiczne zastosowanie modlitwy jest najprawdopodobniej powodem odmienności wersji w Mt i Łk. Obydwaj ewangelisci podawali wersje znaną i używaną w ich Kościołach (Schulz, *Spruchquelle*, 86).

*Gatunek.* Pod względem gatunku omawiana modlitwa jest modlitwą błagalną. Przypomina żydowską modlitwę 18 prośb (tzw. *Š'mōneh 'ešrēh*; zob. StrBill IV, 211-214). Ta ostatnia, podobnie jak „Ojcze nasz”, zawiera prośby odnoszące się do ziemskich potrzeb (błogosławieństwa 4-9) oraz prośby odnoszące się do eschatologii (błogosławieństwa 10-16). Znamienne jest jednak odwrócenie porządku w stosunku do „Ojcze nasz”. Podobieństwo wyraża się w tym, że modlitwa ta, znacznie obszerniejsza od modlitwy „Ojcze nasz”, została przekazana również w dwóch redakcjach: krótszej palestyńskiej oraz dłuższej babilońskiej. Różni się natomiast pod względem formalnym tym, że *Š'mōneh 'ešrēh* wprowadzona jest modlitwą pochwalną (błogosławieństwa 1-3) zakończona natomiast – dziękczynieniem i błogosławieństwem (błogosławieństwa 17-18).

**Autentyczność.** Modlitwa Pańska według zgodnej opinii uczonych pochodzi od Jezusa. Przemawia za tym szereg spostrzeżeń. Pomijając szczegóły, zarówno wersja Mateuszowa, jak i Łukaszcza nie stwarza żadnych trudności w ich tłumaczeniu na język hebrajski albo aramejski. Po wtóre, słowa modlitwy doskonale harmonizują z tym, co wiadomo na temat orędzia głoszonego przez Jezusa. Tak np. Jezus mówił o Bogu jako Ojcu, mówił o nadchodzącym królestwie, szczególnie bliską była Mu sprawa odpuszczenia grzechów. Poza tym warto zauważyć, że uczniowie po Zmartwychwstaniu modlili się raczej o przyjście Pana, nie o przyjście królestwa (I Kor 16, 22; Ap 22, 20; *Did* 10, 6). Tak więc również w ten sposób okazuje się, że tekst Modlitwy Pańskiej nie uległ wpływom popaschalnej chrystologii. Wszystko to wskazuje, że treść Modlitwy Pańskiej przypisać należy głoszeniu Jezusa. Przez kilkadziesiąt lat, zanim została spisana w Ewangeliach, odmawiana była we wspólnotach chrześcijańskich. Łukaszcza i Mateuszowa wersja modlitwy stanowią bezcenne i wierne echo nauczania Jezusa (A. Vögtle, *Bezug*, 344).

## II. Egzegeza

9. Ukazawszy, jak nie należy się modlić (ww. 5-8), Jezus mówi teraz, w jaki sposób trzeba się modlić (schemat „nie tak, ale tak” obecny jest także na innych miejscach Ewangelii; por. 6, 2-4. 5-6. 16-18. 19-21; 10, 5-6). Poprzez formułę: *Wy zatem tak się módlcie*, ewangelista wiąże Modlitwę Pańską z poprzedzającym pouczeniem. Wyrażenie *houtōs* (tak, w ten sposób) nie ma znaczenia wykluczającego i ograniczającego. Z listów Pawłowych, jak i Dziejów dowiadujemy się, że Modlitwa Pańska nie była rozumiana jako jedyna możliwa formuła modlitewna dla uczniów Chrystusa. Z drugiej jednak strony wyrażenie to u ewangelisty Mateusza posiada zabarwienie dyscyplinarne i demonstratywne (por. *houtōs gegraptai*). Modlitwa, którą Jezus przekazuje swoim uczniom jest wolna od niedoskonałości modlitw pogańskich przede wszystkim dzięki właściwemu rozumieniu Boga. Modlitwę rozpoczyna inwokacja, w której najważniejszym słowem jest odnoszące się do Boga słowo „Ojczy”.

Tego rodzaju określenie bóstwa pojawiała się także w tekstach pogańskich. Dla Greków Zeus, władca bogów i ludzi, był ojcem swych dzieci, którzy byli poddani jego suwerennej władzy (Homer, *Od.* 20, 201). Zeus troszczył się o swe dzieci i wychowywał rodzaj ludzki, stanowiąc wzór dla *patria potestas* na ziemi, czyli dla ojców rodzin. Stary Testament przejął – jak się wydaje – ideę Boga jako Ojca z otaczającego środowiska kulturowego i zmodyfikował. Znika więc całkowicie idea naturalnego zrodzenia. Idea taka staje się metaforą: „A przecież Ty, Boże, jesteś naszym Ojcem, a my glina, Ty jesteś garncarzem, a my dziełem rąk Twoich” (Iz 64, 7; por. 63, 16; Jr 3, 19). Jahwe jest Ojcem Izraela, ponieważ go wybrał. Stąd pochodzi nazwanie Boga jako Ojca w modlitwach judaistycznych (por. Syr 23, 1. 4; 51, 10; Mdr 2, 16; 14, 3).

Chrześcijańska inwokacja „Ojcze” nawiązuje zatem do starotestamentalnych idei, ale jej specyfikę stanowi fakt, że wywodzi się z Jezusowej modlitwowej inwokacji. Jezus nazywa Boga „Ojcem” nie tyle jako członek narodu izraelskiego, ale na mocy swej szczególnej i jedynej relacji do Boga. Jego inwokacja brzmiała „Abba” – wyraz największego zaufania dziecka wobec swego ojca (por. Mk 14, 36). Inwokacja ta, pełna rodzinnego zaufania, nie występuje w judaistycznych inwokacjach modlitwowych. Otoż w tę pełną ufności relację Jezus wprowadza swoich uczniów. Chrześcijanin modli się na wzór Jezusa. Modlić się do Boga jako „naszego Ojca”, oznacza uznawać siebie za córkę lub syna jednego miłującego Ojca oraz za brata lub siostrę w jednej rodzinie Bożej. Uczeń mówi „Ojcze nasz” zarówno we wspólnocie, jak i indywidualnie. W tym ostatnim wypadku powinien jednak pamiętać o innych (także „w izdebce”). Modlitwa Pańska jest bowiem modlitwą zarówno indywidualnego ucznia Chrystusa, jak i całej wspólnoty.

Słowa: *który jesteś w niebie* wskazują kierunek modlitwy. Modlitwa kieruje się ku Bogu, który przewyższa wszystko, co znajduje się na ziemi. *Ten, który jest w niebie* nie może być „uchwycony”, a tym bardziej manipulowany przez człowieka. Poprzez słowa: „który jesteś w niebie” uwydatnia się przekonanie oranta, że Bogu, którego przyzywa się na modlitwie, przysługuje najwyższy autorytet i najwyższa władza. Tak więc wyrażenie: „Ojciec” podkreśla relację bliskości Boga względem swoich dzieci. Z kolei określenie: „w niebie” wskazuje na Jego transcendencję (Homerski. 147).

Formuła: *niech się święci Imię Twoje* jest pierwszą prośbą Modlitwy Pańskiej. Wyraża podstawowe pragnienie oranta. W Biblii „imię” wskazuje i oznacza osobę. Imię Boże to Bóg sam objawiający się w historii i pośród ludzi (Ml 1, 6; Iz 29, 23; Ez 36, 23; J 12, 28; 17, 6). „Święty” w rozumieniu starotestamentalnym (por. Iz 40, 25; 43, 14n) oznacza: oddzielony od tego świata i dla człowieka niedostępny. Bóg jest całkowicie różny od świata. Stwierdzenie, że Imię Boga jest święte oznacza, że Bóg sam jest święty i że objawia On swoją świętość (Ps 75, 20). Tylko ci mają przystęp do Boga, którzy zostali oczyszczeni i uświęceni. W ST byli to kapłani i ludzie sprawiedliwi. ST wie jednak, że świętość Boga wymaga nie tylko kultycznej świętości od tych, którzy się do Niego zbliżają (1 Sm 7, 1; Kpł 21, 1nn), ale także świętości etycznej (Kpł 11, 45: „Bądźcie święci, bo Ja jestem Święty”). Dlatego znaczenie prośby o uświęcenie Imienia Boga jest następujące: „Niech wszyscy uznają, że jesteś Bogiem, niech wszyscy uznają wolę Boga i Jego przykazania”. Ponieważ Jezus objawił Boga jako Ojca, dlatego najbardziej właściwe – jak się wydaje – rozumienie pierwszej prośby byłoby następujące: „Niech wszyscy uznają, że jesteś Ojcem, źródłem wszelkiego istnienia i wszelkiego dobra, który każdego człowieka zaprasza i czyni swym dzieckiem”. Przeciwnieństwem uświęcania Imienia Bożego będzie odrzucenie Jego przykazań i Jego woli.

Na takie rozumienie słów prośby: *niech się święci Imię Twoje* wskazują słowa proroka Ezechiela, który stwierdza, że imię Boga zostaje znieważane przez



bałwochwalstwo, przez niezachowywanie przykazań ze strony sprzeciwiających się Bogu władców czasów ostatecznych Goga i Magoga (por. Ez 36, 23; 39, 7; 28, 22; 20, 39; 43, 7n). Orant, uczeń Chrystusa, boleśnie odczuwa fakt nieuznawania Boga, a przez to znieważanie Bożego Imienia w świecie. Dlatego prosi o Jego „uświęcenie”. Powstaje pytanie, kto ma być podmiotem owego uświęcania imienia Bożego, czyli kto powinien uświęcać imię Boga. Zastosowana tutaj forma aorystu (*hagiasthētō* = *niech się święci*) zdaje się wskazywać na jednorazowe działanie Boga w przyszłości (tzw. *passivum divinum*). Bóg sam ma objawić świętość swego imienia. Ostateczne objawienie się Boga oznacza zarazem sąd nad grzesznikami i zbawienie. Ludzkie działanie nie wchodziłoby tutaj w rachubę.

Z drugiej jednak strony wspomniany aoryst nie musi się rozumieć w sensie jednorazowego wystąpienia Boga, ponieważ występuje on i odpowiada stylowi greckich modlitw. W takim zaś razie można byłoby rozumieć, że prośba dotyczy uświęcenia imienia Bożego tu i teraz, tj. w przeciągu dziejów tego świata, a nie dopiero w eschatologii. Jeśli ponadto pamięta się o tym, że zastosowana forma strony biernej nie jest tzw. *passivum divinum*, ale odnosi się także do ludzi, to można byłoby sądzić, że także ludzie są podmiotem uświęcania imienia Bożego. Istnieje kilka racji pozwalających na takie właśnie rozumienie. Po pierwsze, w ST mowa jest zarówno o uświęceniu Imienia przez Boga (Kpł 10, 3; Ez 36, 22n; 38, 23; 39, 7), jak i przez ludzi (Iz 29, 23; 8, 13; Kpł 22, 31n; Pwt 32, 51). To ostatnie dokonuje się ono głównie przez zachowywanie przykazań. Po wtóre, w tekstach judaistycznych przeważają modlitwy, w których ludzie stanowią podmiot uświęcania Bożego imienia. Po trzecie wreszcie, ważnym tekstem paralelnym dla Modlitwy Pańskiej jest aramejski *qaddiś* odmawiany w synagogach i powstały ok. r. 70 (G. Dalman, *Worte*, I, 309). Otóż w pierwszej prośbie owej modlitwy *qaddiś* mówi się raczej o uświęceniu Bożego imienia przez ludzi.

Można więc stwierdzić, że omawiana prośba ma „otwarty” charakter. Żarliwe pragnienie i oczekiwanie uświęcenia Imienia Bożego nie może nie wpłynąć na postępowanie człowieka. Powinien on dołożyć wysiłku, aby jego myśli i czyny podporządkowane były Bożej woli. Jezus ucząc swych uczniów modlitwy, udziela im równocześnie zachęty, aby i w swych czynach stawali się świętymi, i w ten sposób doznali ocalenia w dzień sądu. Krótko mówiąc, pierwsza prośba sformułowana jest tak, że nie wyklucza działania ludzkiego, jakkolwiek działanie Boga w myśli oranta jawi się na pierwszym miejscu.

10. Druga prośba: *Przyjdź królestwo Twoje* przedłuża i poszerza pierwszą. Podobną prośbę o nadejście królestwa Bożego znajdujemy także w modlitwach judaistycznych. Różnica polega na tym, że w modlitwach judaistycznych pojawia się zawsze wyraźnie temat domu Dawida albo Izrael jako miejsce realizacji królestwa Bożego (StrBill I, 408. 418). W Modlitwie Pańskiej prośba o królestwo otrzymuje uniwersalistyczny zakres. Królestwo Boże przychodzi do wszystkich narodów, jego

sceną jest cała ziemia. To królestwo ujawnia się w całej działalności Jezusa. Jezus zapoczątkowuje swoją działalność w Galilei głoszeniem orędzia zapowiadanego już w kazaniach Jana Chrzciciela: *Bliskie jest królestwo Boże...* (3, 2; 4, 17). Z takim orędziem Jezus wysyła także uczniów na działalność misyjną, wyposażając ich w zdolność czynienia znaków wyrażających i symbolizujących wkroczenie królestwa Bożego w dzieje ludzkości (10, 7-8; 12, 28). To królestwo Boże jest aktywną obecnością Boga, który usuwa wszelkie przejawy zła i pozwala ludziom wzrastać w jedności z Nim jako Stwórcą oraz między sobą nawzajem.

Królestwo Boże już obecne w słowach i czynach Jezusa, nie nadeszło jednak jeszcze w całej swej pełni, dlatego Jezus w przeddzień swej męki zapowiada je jako rzeczywistość przyszłą (26, 29). Ów podwójny wymiar królestwa obecny jest w omawianej prośbie Modlitwy Pańskiej. Z jednej strony uczniowie proszą Ojca o pełne nadejście powszechnego Bożego panowania, z drugiej starają się realizować stopniowo królestwo poprzez osobistą wierność Bogu. Podobne napięcie pomiędzy zrealizowaną eschatologią i eschatologią przyszłościową dochodzi do głosu w przypowieściach o królestwie w rozdz. 13. Z prośby o nadejście królestwa przebiega świadomość eschatologiczna, świadomość bliskiego kresu, a także pragnienie pełniejszej obecności królestwa w historii (por. 11, 12; 12, 28; 21, 43) (H. Schürmann, *Das Geber*, 50).

Trzecia prośba: *Niech Twoja wola dzieje się na ziemi jako i w niebie* występuje jedynie w Mateuszowej wersji. Powstaje tutaj pytanie, czy idzie o to, aby zbawcza wola Boga urzeczywistniła się pośród ludzi, czy też, aby wola Boża realizowała się poprzez ludzi. Innymi słowy, czy Bóg jest tu podmiotem działającym, czy też myśli się tutaj także o działaniu człowieka. W pierwszym wypadku idzie o zbawczą wolę Boga, którą Ojciec postanowił zbawić świat. Ta właśnie zbawcza wola została wyraźnie wzmiankowana w 18, 14, kiedy Jezus mówi, że nie jest wolą Ojca, aby zginął jeden z tych małych. W drugim natomiast idzie o wolę moralną, tj. o to, aby jak aniołowie na niebie wypełniają wolę Boga, tak mieszkańcy ziemi wypełniali wolę Boga.

Wydaje się, że nie należy ograniczać wymowy prośby do jednego lub drugiego aspektu w modlitwie Pańskiej. Raczej obydwa powyższe aspekty zawierają się w trzeciej prośbie Modlitwy Pańskiej. Jedynie Bóg jest mocen urzeczywistnić swoją wolę, tzn. swój plan zbawienia. Zarazem jednak ludzie wezwani są do pełnienia woli Bożej, jak na to wskazuje analiza miejsc, w których mowa jest o woli Boga, którą ludzie mają obowiązek pełnić (por. 7, 21; 12, 50; 21, 31). W Getsemani (26, 42) Jezus prosi, aby Bóg dokonał tego, czego On sam pragnie (wola odnosząca się do ludzi, wola zbawcza), ale zarazem prosi o siłę podporządkowania się w pełni tej właśnie woli Ojca (wola urzeczywistniana przez ludzi, wola etyczna). Podobny charakter posiada trzecia prośba. Obok woli zbawczej Boga wzmiankowanej w trzeciej prośbie idzie o wolę Boga urzeczywistnianą w obszarze ludzkiego postępowania, czyli w obszarze etyki. Wskazuje na to zwłaszcza porównanie *jak w niebie tak i na ziemi*.

11. Na czele prośb odnoszących się do zaspokojenia ludzkich potrzeb znajduje się prośba o chleb: *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*. Dokładne znaczenie tej prośby zależy od rozumienia przymiotnika *epiousios*, który w tekstach greckich niezależnych od Modlitwy Pańskiej poświadczony jest jedynie w papirusie pochodzącym z Górnego Egiptu z ok. V w. po Chrystusie. Na podstawie tego papirusu (zaginionego) można wnosić ze sporym prawdopodobieństwem, że przymiotnik ten oznacza: *codzienny, przypadający na dzień*. Znaczenie takie nie jest jednak całkowicie pewne i w takiej sytuacji znaczenie przymiotnika próbuje się wyprowadzić z etymologii słowa. Istotną rolę odgrywają tutaj także starożytne przekłady, ponieważ wskazują, jak rozumiano wyrażenie *epiousios* w środowisku danego przekładu.

Przyjmując, że przymiotnik *epiousios* pochodzi od *epi* oraz *ousia* (*istnienie, substancja, od einai*), wyrażenie *artos epiousios* wskazywałoby na chleb niezbędny do istnienia. Orant ogranicza się zatem w swej prośbie do tego, co w dzisiejszym dniu jest niezbędne (por. Prz 30, 8 LXX). Za takim rozumieniem przemawiają przekłady syryjskie; przeciw – fakt, że takie połączenie powinno doprowadzić do zaniknięcia w brzmieniu przymiotnika samogłoski „i”, co jednak nie nastąpiło. Mimo to wielu autorów przyjmuje, że wyrażenie: *artos epiousios* należy rozumieć w sensie dosłownym: „chleb niezbędny do istnienia”. Jest nim wszystko, co potrzebne do egzystencji fizycznej. Najpierw to, co stanowi pożywienie człowieka, ale także wszystko to, co zaspokaja materialne i duchowe potrzeby człowieka (por. Ps 145, 15n: „Oczy wszystkich oczekują Ciebie, a Ty im dajesz pokarm we właściwym czasie. Ty otwierasz swą rękę, i wszystko, co żyje nasycasz do woli”).

Powyższa etymologia (*epi* oraz *ousia*) wywodzi się od Orygenesa, który utrzymując, że jest to słowo utworzone przez ewangelistę (*Or* 27, 7) rozumiał wyrażenie *artos epiousios* w sensie: chleb, który łączy się z naszą substancją, a zatem chleb eucharystyczny. W tym duchu interpretowali wyrażenie niektórzy ojcowie Kościoła oraz egzegeci średniowieczni, rozumiejąc wyrażenie w sensie Eucharystii. Hieronim przełożył omawiane wyrażenie w jednym miejscu: *supersubstantialis* (Mt 6, 11), w drugim *quotidianus* (Łk 11, 3). Zapewne pod jego wpływem oraz pod wpływem Augustyna ojcowie oraz autorzy średniowieczni przyjmowali, że w omawianej prośbie Modlitwy Pańskiej idzie zarazem o chleb materialny i chleb duchowy. Ten ostatni obejmuje słowo Boże i Eucharystię, jest zatem ważniejszy.

Możliwa jest także etymologia przymiotnika *epiousios* od *epi* oraz czasownika *ienai* (*epienai* = *przychodzić*). Znaczenie wyrażenia byłoby: chleb jutrzejszy, chleb na jutro (por. J. Jeremias, *Das Vater Unser*, 165). Orant zwraca się z prośbą o chleb na przyszły dzień, aby mógł mieć spokojną noc. W sytuacji ekonomicznego niedostatku pożywienie na dzień następny nie było oczywistością. „Chleb” w takim wypadku może oznaczać w ogóle warunki egzystencji. Stąd zapewne w Ewangelii Nazarejczyków pochodzącej z pierwszej połowy II w. (Ewangelia ta zaginęła) znajdowały się – według świadectwa Hieronima – słowa: „chleba naszego



jutrzejszego daj nam dzisiaj" (*Comm. Matt.* 6, 11). Wprawdzie w 6, 34 znajdujemy słowa: *nie troszczcie się o dzień jutrzejszy...* ale wydaje się, że można rozróżniać pomiędzy troszczeniem się a modlitewną prośbą. Poza tym chleb, o który prosi orant, może być tu rozumiany jako chleb przyszłej eschatologicznej uczy. Obraz taki jest obecny w tradycji o Jezusie (Mk 14, 25; Mt 8, 11; Łk 22, 30).

Niektórzy autorzy w objaśnieniu czwartej prośby pomijają dociekania etymologii, odwołują się do wydarzenia opisanego w Wj 16, 4., gdzie mowa o mannie ofiarowanej w ilości potrzebnej na każdy dzień. W takiej perspektywie w określeniu *artos epiousios* należy rozumieć *chleb codzienny*, jaki Bóg daje każdego dnia.

Jak widać, jedne interpretacje podkreślają aspekt czasowy pokarmu: „codzienny, na dzisiaj, na jutro”, inne natomiast eksponują ideę konieczności. Idea fundamentalna prośby byłaby zatem: „Daj nam każdego dnia taką ilość chleba, jaka jest nam potrzebna”. Pokarm, o który prosimy to przede wszystkim niezbędne dla egzystencji cielesnej pożywienie. Jednakże w kontekście egzystencji w królestwie, sens wyrazowy dosłowny należy wzbogacić znaczeniem symbolicznym: Słowo Boże oraz Eucharystia są także niezbędne dla egzystencji chrześcijanina oraz jego wzrastania w królestwie. Tak więc jeśli nawet uwaga w pierwszym rzędzie skierowana jest ku niezbędnym codziennym potrzebom, to jednak nie można wykluczyć głębszego znaczenia, ponieważ „chleb” w tradycji biblijnej przywołuje na pamięć wszelki dar zbawcy Boga, a zatem chleb Jego Słowa, Chleb eucharystyczny (por. 26, 2-29) tudzież chleb niebieskiej uczy w królestwie niebieskim.

12. Pomimo odmienności słów, piąta prośba (*Przebac nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili*) u Mateusza znajduje ścisłą paralelę w Łk 11, 4. Podobną terminologię jak w Mt znajdujemy w Pwt 15, 2 LXX, gdzie mowa o odpuszczeniu długów w roku jubileuszowym, a zwłaszcza w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (18, 23nn). Podobnie jak w przypowieści, także i tutaj powstaje pytanie, jaka relacja istnieje pomiędzy odpuszczeniem ludzkim a odpuszczeniem Boga? Które z nich jest wcześniejsze? Grecki spójnik *kai* może być rozumiany jako porównanie albo uzasadnienie. W Modlitwie Pańskiej odpuszczenie człowieka podane jest jako uzasadnienie dla odpuszczenia Bożego. Z tego jednak nie wynika, że człowiek swą gotowością odpuszczenia zobowiązuje Boga do odpuszczenia swoich długów. Sens raczej jest taki, że człowiek dopiero wtedy może wystąpić o odpuszczenie grzechów przed Bogiem, kiedy ze swej strony dokonał już odpuszczenia. Tak więc jeśli możemy prosić Boga o odpuszczenie win, to dlatego, że uprzednio odpuściliśmy tym, którzy wobec nas zawinili.

Niektórzy egzegeci próbowali osłabić uprzedniość odpuszczenia ludzkiego, odczytując formę aorystu *afekamen* jako perfectum semickie o walorze czasu teraźniejszego. Formę czasu teraźniejszego znajdujemy w Łk: „jako my odpuszczamy”. Trzeba jednak pamiętać, że wspólnota Mateuszowego Kościoła modliła się w języku greckim. Bardziej więc prawdopodobny jest w tym miejscu tzw. *aoristum*



*drammaticum*, wyrażający czynność dokonującą się w momencie wypowiedzania. Sens wypowiedzi jest taki: odpuszczenie, którego dostępujemy od Boga zależy od tego, czy my sami potrafimy przebaczyć naszemu bliźniemu, który wobec nas zawinił.

Wyrażenie „jak i my” nie oznacza: „w tym samym stopniu, w tej samej mierze”, ale: „jak i my w miarę naszych możliwości ludzkich pragniemy odpuszczać i rzeczywiście odpuszczamy”. Nie można bowiem mówić o doskonałej odpowiedniości obydwóch form odpuszczenia ani też jakoby przebaczenie Boga było wymierzone według ludzkiego modelu. Dla poprawnego rozumienia przypowieści 18, 23-34 należy rozróżnić dwie różne sytuacje Bożego odpuszczenia: odpuszczenie początkowe, gdzie przebaczenie zapoczątkowujące zbawienie jest bezwarunkowe oraz odpuszczenie końcowe, które zakłada praktykę miłosierdzia (7, 1-2). Wydaje się, że ten właśnie ostatni aspekt ma na uwadze piąta modlitwa „Ojcze nasz”.

13. Dwie ostatnie prośby jawią się jako dwie strony medalu. Prośba o wydziewku pozytywnym uzupełnia prośbę poprzedzającą sformułowaną negatywnie.

Rzeczownik *peirasmos* oznacza tyle, co *próba* albo *pokusa*. Przyjmując pierwsze znaczenie, można tu dopatrywać się odniesienia do wydarzenia na pustyni, kiedy to Jahwe poddawał próbę Izraela (por. Hbr 3, 8). W takim razie w tle modlitwy Ojcze nasz znajdowałoby się opowiadanie o wędrowce na pustyni (Pwt 8, 2). Nie wydaje się to jednak możliwe do przyjęcia. Oznaczałoby bowiem, że Jezus wzywałby swoich uczniów, aby prosili o uniknięcie doświadczeń i przeciwności w życiu, które należą do krzyża niesionego przez ucznia Chrystusa za swoim Mistrzem. Z tego powodu lepiej byłoby przyjąć znaczenie: *pokusa*. Zresztą prośba paralelna w w. 13b wskazuje, że idzie o pokusę, za którą znajduje się potęga zła. Niekiedy próbuje się połączyć obydwie te idee: „Nie poddawaj nas próbie pokusy, ale wybaw...”.

Powstaje pytanie, czego dotyczy owa pokusa. Zdaniem niektórych, nie idzie tu o drobne pokusy codzienne, ale o wielką próbę eschatologiczną. Takie wszakże rozumienie nie wydaje się słuszne. Po pierwsze rzeczownik *peirasmos* nie ma rodzajnika, który wskazywałby na jedną konkretną pokusę, po wtóre zaś rzeczownik ten nie należy do technicznych terminów określających niebezpieczeństwa końca czasów ani w apokaliptyce żydowskiej, ani nowotestamentalnej. Prośba odnosi się zatem do wszystkich pokus napotykanych w zwyczajnym życiu, nade wszystko pokus, które wystawiają uczniów Jezusa na ryzyko utraty wiary, jak to wynika z słów Jezusa w Getsemani: *Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokusę. Duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe* (26, 41). Wśród nich znajduje się także owa ostateczna próba.

Dosłowne tłumaczenie pierwszej prośby odpowiada znanej wersji: „nie wódź nas na pokuszenie”. Czy jednak Bóg może być bezpośrednią przyczyną spotykających nas pokus? Istnieje przypuszczenie, że zastosowana forma grecka odpowiada aramejskiej formie tzw. kauzatywnej (*afel*, hebr. *hifil*), co oznaczałoby: „spraw,

abyśmy nie ulegli pokusie". Prośba dotyczyłaby zatem ustrzeżenia w czasie pokusy nie przed pokusą w ogóle. Takie jednak objaśnienie, jakkolwiek pociągające, posiada podstawową trudność w tym, że sugeruje, iż czytelnicy Ewangelii Mateusza odczytywali tekst grecki, rozporządzając mentalnością semicką. Lepiej zatem będzie zachować przekład dosłowny: „Nie wódz nas na pokuszenie”, unikając jednakże błędnego rozumienia. Nigdy bowiem w NT nie znajdujemy stwierdzenia, że to Bóg kusi stworzenie. Jk 1, 13 mówi wyraźnie, że Bóg nie kusi nikogo. Omawiana prośba jest wyrazem ufności w moc uwalniającą Ojca, nie jest natomiast wyrażeniem stanowiska filozoficznego na temat przyczyny zła.

Jedynie u Mateusza pojawia się prośba: *ale zachowaj nas od Złego*. Podkreśla ona rzeczywistość mocy zła stojącej za pokusą i prosi o uwolnienie. Od dawna dyskutowane jest pytanie, czy gen. *ton ponērou* należy rozumieć w znaczeniu neutrum (zło), czy w masculinum (Zły, czyli szatan). Kontekst ewangeliczny nie pozwala na jednoznaczną odpowiedź. Rzeczownik ten używany jest w 5, 11 i prawdopodobnie w 5, 37 w neutrum, natomiast w masculinum w 13, 19 i prawdopodobnie masculinum w 13, 38. Opinie autorów starożytnych były podzielone. Augustyn oraz większość Ojców łacińskich rozumieli w tym miejscu neutrum (Vg: *a malo*). Natomiast Ojcowie greccy i niektórzy spośród łacińskich (Tertulian i Cyprian) rozumieli w sensie: *Zły, szatan* (Luz, I, 349). Wydaje się, że w przypadku neutrum po słowach „zachowaj nas” powinien pojawić się przyimek *ek* (od) wraz z dodatkowym uściśleniem: „od wszelkiego zła”. Przekład: „od złego” byłby niepełny. Z tego też powodu sens masculinum przyjmowany jest przez większość autorów. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: „Nie dozwól, abyśmy popadli w pokuszenie, ale przeciwnie, wybaw nas od Złego”. Nie musi się rozumieć tego w sensie alternatywy. Raczej idzie o jedno i drugie. Prośba o uwolnienie od jednego jest zarazem prośbą o uwolnienie od drugiego. Modlimy się przeto, aby Ojciec uwolnił nas od Kusiciela, tj. od tego, który może oddalić nas od Niego i spowodować wiele zła. W modlitwach żydowskich pojawia się podobna prośba. Szczególnie często znajdujemy taką prośbę o ratunek w psalmach (np. Ps 17, 17; 21, 20; 6, 4 [LXX] i in.). Zakonczenie modlitwy kieruje naszą uwagę ku początkowi, ku Ojcu, któremu ufnie powierza się orant.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Modlitwa Pańska*. Jest prosta, krótka i szczerza. Taka właśnie ma być modlitwa uczniów Jezusa. Nie jest zbiorem magicznych słów i formułek. Nie jest też sposobem informowania Boga o naszych potrzebach i pragnieniach. Uczniowie Jezusa modlą się najpierw i nade wszystko o zrealizowanie się zbawczego eschatologicznego zamiaru Boga. Niektóre spośród prośb przeniknięte są ideą oczekiwania czasów ostatecznych. Są także i takie, które odnoszą się i mają na uwadze czasy obecne.

Trzy pierwsze prośby nawiązują do chwili obecnej poprzez włączenie słów: „na ziemi jako i w niebie”. Czwarta prośba dotyczy chleba powszedniego jako znaku przyszłych eschatologicznych błogosławieństw. Wymiar teraźniejszościowy Modlitwy uwidacznia się najbardziej w prośbie piątej poprzez ukazanie zależności między przebaczeniem ofiarowanym swoim braciom a przebaczeniem Boga. Prośba ostatnia odzwierciedla zaufanie względem miłującego Boga, który strzeże nas przed pokusą teraz i w czasie nadejścia ucisku. Modlitwa nie jest ucieczką od działania, ale jej niejako wewnętrzną stroną. Ułatwia uczniom rozumieć wymagania Boga jako wolę Ojca i z tej świadomości czerpać siłę do życia i działania.

**Modlitwa Jezusa.** Pomimo swej łączności i podobieństw do innych modlitw Izraela Modlitwa Pańska odznacza się sporymi odmiennościami. W Modlitwie Pańskiej prośby o charakterze eschatologicznym nadają ton całości. Nie mają na uwadze przywrócenia dawnego politycznego stanu (naród, tron Dawida, świątynia), ale przywrócenie Bożego porządku. Nie mają na celu uwolnienia od wroga, ale uwolnienie od panowania zła, nie wypraszają plonów corocznych, ale chleb codzienny, nie tylko przebaczenie win, ale także gotowość przebaczenia, nie tylko uwolnienie od złych skłonności, ale uwolnienie od ostatecznego zagrożenia, które prowadzi do odstępstw i upadku. Modlącym się (my) nie jest już więcej każdy Izraelita, ale każdy, kto jest gotów przyjąć orędzie Tego, który w ten sposób uczy modlić. Znamienne, że Modlitwa Pańska nie zdradza żadnego popaschalnego refleksu, jakkolwiek jest rzeczą oczywistą, że całe „wydarzenie Chrystusa” stanowi podstawę modlitwy uczniów.

**Breviarium totius evangelii.** Powyższe zdanie Tertuliana (*Or.* 1) znajduje swe niemalże uzasadnienie w Ewangelii Mateusza. W modlitwie bowiem odzwierciedlają się główne tematy całej jego Ewangelii. Tak więc Mateuszowy Chrystus, który mówi do Ojca: *mój Ojciec* (26, 29), wprowadza zarazem uczniów w swoją modlitwę, ucząc ich modlić się tak, jak On sam to czyni. Inwokacja „Ojcze nasz” jest miejscem, gdzie koncentruje się Jezusowe orędzie o Bogu jako Ojcu. Bóg jest Tym, który jak Ojciec troszczy się o ludzi oraz Tym, który wzywa do posłuszeństwa. On uwalnia od niepotrzebnych i dręczących trosk (6, 26-32; 10, 29) oraz zobowiązuje, aby Jego wola była pełniona zgodnie z głoszeniem Jezusa. Ważnym tematem Ewangelii jest eschatologiczne wypełnienie królestwa Bożego będące także głównym oczekiwaniem Modlitwy Pańskiej. Ostatnia wielka mowa stanowi jakby zaproszenie sprawiedliwych do przyjęcia królestwa jako dziedzictwa (25, 34. 46b); w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus mówi w bardzo osobisty sposób o wspólnocie przy stole w królestwie Ojca. Prośba o chleb codzienny jest modlitwą tych, którzy ze względu na królestwo żyją w dobrowolnym ubóstwie (10, 9n).

W *historii egzegezy* modlitwa „Ojcze nasz” pojmowana była niekiedy jako kompendium doktryny chrześcijańskiej i objaśniana jako tekst dogmatyczny. Tak więc objaśniając doktrynę trynitarną, wskazywano, że w pierwszej i czwartej prośbie mowa jest o Bogu Ojcu, w drugiej i piątej o Synu Bożym, zaś w trzeciej i szóstej

o Duchu Świętym. Maksym Wyznawca pojmował Ojcie nasz jako kompendium dogmatyki mistyki i filozofii (*Or. Dom.*, PG 90, 872-909). Jeśli nawet spostrzeżenia wspomnianych egzegetów w poszczególnych kwestiach są wartościowe, to jednak Modlitwa Ojcie nasz chce być wprowadzeniem do modlitwy, mniej zaś do teologii. Stanowi ona ośrodek Kazania na Górze. Człowiek uczy się tutaj pojmować wymagania Boże jako wolę Ojca, która zbawia.

### Bibliografia

- Bednarczyk M., *Ojcie nasz* (Mt 6, 9-13), Tarnów 1999; Boismard M.E., „*Notre pain quotidien*” (Mt 6, 11), RB 102 (1995) 371-378; Buth R., *Deliver Us from Evil*, JerP 55 (1998) 29-31; Carter W., *Recalling the Lord's Prayer: The Authorial Audience and Matthew's Prayer as Familiar Liturgical Experience*, CBQ 57 (1995) 514-530; Drozd J., *Ojcie nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy* (Mt 6, 9-13), Katowice 1983; Gibson J.B., *Matthew 6, 9-13 // Luke 11, 2-4. An Eschatological Prayer?*, BTB 31/3 (2001) 96-105; Gielen M., „*Und führe uns nicht in Versuchung*” Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anknüpfung für das biblische Gottesbild?, ZNW 89/3-4 (1998) 201-216; Gryglewicz F., *Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej* (Mt 6, 9-13), ZNKUL 5/2 (1962) 17-31; Lanier D.E., *The Lord's Prayer*, Mt 6, 9-13, *A Thematic and Semantic-Structural Analysis*, CTR 6 (1992) 57-72; Markowski K., „*Przyjdź Królestwo Twoje*”. Sens eschatologiczny czy historyczny, RTK 32/3 (1985) 5-21; Mell U., *Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus – Tradition?* (Mt 6, 9-13, Lk 11, 2-4), BThZ 11 (1994) 148-180; O'Neill J.C., *The Lord's Prayer*, JSNT 51 (1993) 3-25; Nijman M., *Epiousios in a Documentary Papyrus?*, NovT 41/3 (1999) 231-234; Philonenko M., *La quatrième demande du „Notre Père” et le targoum palestinien*, RHPR 79/2 (1999) 173-185; Ramarsson L., *Notre pain de nourriture* (Mt 6, 11), ScEc 43/1 (1991) 87-115; Schwarz G. – Schwarz J., *Das Gebet der Gebete* (Mt 6, 9-13 / Lk 11, 2-4), BN 70 (1993) 21-24; Stefani P., *Il Padrenostro*, Genova 1991; *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, red. Charlesworth J.H. i in., Valley Forge 1994; Tournay R.J., *Que signifie la sixième demande du Notre-Père*, RTL 26 (1995) 299-306; Wilson A., *The Disciples' Prayer A Fresh Look at a Familiar Text*, RTR 57/3 (1998) 136-150; Vanni U., *Il „Padre nostro”*, CivCatt 144 (1993) 345-358.

### 2.2.5.3.3. O przebaczeniu (6, 14-15)

<sup>14</sup> „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia,  
to i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski.

<sup>15</sup> *Lecc jeśli nie przebaczycie ludziom,  
to i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień”.*

<sup>14</sup> Większość rękopisów (B, L, W, G, P<sup>1</sup>, sy<sup>h</sup>, sa, bo) wprowadza w tym miejscu *ta paraptōmata autōn*. Powstaje zatem pytanie, czy oryginalna lekcja *ta paraptōmata autōn* została opuszczona ze względu na obecność tych słów w w. 14 oraz podobnych w w. 15, czy raczej słowa te zostały wprowadzone dla osiągnięcia harmonijnego stylu liturgicznego. Ponieważ wprowadzone słowa burzą chiastyczną strukturę ww. 14 i 15 jest wielce prawdopodobne, że są one wtrętem do Mateuszowego tekstu (por. TCGNT 17).

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura i gatunek.** Powyższe dwa wersety, jakkolwiek nawiązują do piątej prośby, nie należą do tekstu Modlitwy Pańskiej. Czterokrotnie pojawiający się czasownik: przebaczycie/nie przebaczycie, nadaje ton całej wypowiedzi. W konsekwencji otrzymujemy strofę złożoną z czterech stychów, z których każdy zbudowany jest



wokół czasownika *afiēmi*. Pierwsze dwa stychy są pozytywne, dwa następne negatywne. Schematycznie:

- 1) Sytuacja przebaczenia (w. 14)
- 2) Sytuacja odmowy przebaczenia (w. 15).

Przemysłana struktura perykopy ujawnia się m.in. w tym, że słowo: *paraptōmata* pojawia się w w. 14a protasis oraz w w. 15 apodosis. Obydwa zdania mają charakter wypowiedzi prawnych (warunek – czynność przyszła) o sapiencjalnej treści (K. Berger, *Sätzen*, 19n).

**Tradycja i redakcja.** Za pochodzeniem wypowiedzi z tradycji wcześniejszej przemawia zastępowanie wyrażenia *oφειλέματα* (w. 12) wyrażeniem *paraptōmata*, a zatem terminem, który u Mateusza znajduje się tylko w tym miejscu oraz w synoptycznej tradycji jeszcze w Mk 11, 25. Poza tym jednak wpływ działalności redakcyjnej Mateusza jest znaczący (np. wyrażenie: „Ojciec niebieski”, a także upodobanie ewangelisty do tematu przebaczenia, por. 5, 23n; 18, 35). Wypowiedź ta harmonizuje z Jezusowym nauczaniem o przebaczeniu i nie ma powodu odmawiać jej pochodzenia od Jezusa.

## II. Egzegeza

**14-15.** Większość judaistycznych modlitw kończyła się doksologią i rzeczywiście pierwsi chrześcijanie dodawali – jak widzieliśmy – (zob. krytyka tekstu) doksologię do Modlitwy Pańskiej. Jezus jednak pozostawił modlitwę otwartą. Ewangelista skorzystał z tego, uzupełniając Modlitwę logionem wzmiankowanym w Mk 11, 25. Dodane tutaj stwierdzenie nie należy zatem do tekstu Modlitwy, ale rozwija obowiązek przebaczenia zawarty w piątej prośbie. W tekście Modlitwy Pańskiej (w. 12) gotowość przebaczenia ze strony człowieka przedstawiona została jako warunek przyjęcia Bożego przebaczenia. Ta myśl ujawnia się tutaj jeszcze dobitniej. Udzielenie przebaczenia ze strony Ojca niebieskiego zakłada gotowość człowieka do przebaczenia bliźniemu. Ten, kto nie chce przebaczyć, sam również przebaczenia nie dostąpi. Ludzka gotowość przebaczenia nie jest w stanie wymusić Bożego darowania, ale bez takiej gotowości Bóg nie udzieli swego przebaczenia. Postawa przebaczenia ze strony człowieka jest przygotowaniem do przebaczenia ze strony Boga Sędziego (G. Strecker, *Bergpredigt*, 130). Tak więc istnieje bezpośredni związek pomiędzy Bożym przebaczeniem i przebaczeniem ludzkim. Wiadomo jednak, że przebaczenie ze strony Boga jest uprzednie (por. 18, 23-35). Omawiane wersety starają się w sposób jednoznaczny i niepodważalny uzmysłowić, że nie jest rzeczą możliwą cieszyć się Bożym przebaczeniem bez okazania naszego przebaczenia bliźnim. W Kol 3, 13 Apostoł Paweł przywołuje na pamięć i posługuje się tym tekstem („jak Pan wybaczył

wam, tak i wy"). Obowiązek ten dotyczy najpierw wspólnoty uczniów, a następnie wszystkich ludzi.

### III. Aspekt kerymatyczny

**Przebaczenie w Ewangelii Mateusza.** Temat przebaczenia jest bardzo ważny w Ewangelii Mateusza. Ewangelista podejmuje go w przypowieści o składaniu ofiary w świątyni (5, 23n), a także w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (18, 35). Również tekst Modlitwy Pańskiej ewangelista zamyka wezwaniem do gotowości przebaczenia. Wiara winna wyrażać się w czynach, m.in. w czynie przebaczenia. Jest rzeczą znamioną, że powyższe napomnienie nie odnosi się jedynie do relacji chrześcijan między sobą. Praktyka przebaczenia powinna kierować się do wszystkich, a nie tylko do braci w wierze. Cała ludzkość ma prawo doświadczać przebaczenia miłości uczniów Chrystusa.

### Bibliografia

Berger K., *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechtes*, NTS 17 (1970/71) 10-40; Lenkey K., *Die Sündenvergebung, die fünfte Bitte des Vaterunsers*, Mt 6, 12, *Theologialische Zeitschrift* 26 (1983) 68-74; Moule C.F.D., *„As We Forgive...“*, w: *Donum Gentilium*, red. E. Bammel, Oxford 1978, 68-77.

#### 2.2.6. Sprawiedliwość przed Bogiem – post (6, 16-18)

<sup>16</sup> „Kiedy pościcie,  
nie bądźcie posępni jak obłudnicy;  
Odmieniają oni swój wygląd,  
aby pokazać ludziom, że poszczą.  
Zaprawdę, powiadam wam: już mają swoją nagrodę.  
<sup>17</sup> Ty zaś gdy pościsz,  
namaść sobie głowę i umyć twarz,  
<sup>18</sup> aby nie ludziom pokazać, że pościsz,  
ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu.  
A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie<sup>a</sup>”.

<sup>a</sup> Nieliczne rękopisy (w. B, D\*, f\*) dodają: *en to(i) saner(i)li* (niwarcie, jawnie), jako przeciwieństwo działania na pokaz, które nie zasługuje na nagrodę w ogóle. Mamy tu do czynienia z podobną sytuacją jak w ww. 4 i 6.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Pod względem struktury i treści niniejszy fragment katechezy odpowiada dwóm poprzednim dotyczącym jałmużny i modlitwy (ww. 2-4; 5-6). Podobnie jak tam, przykład złego postępowania przeciwstawiony jest przykładowi postępowania właściwego. Szczegółowo struktura tej krótkiej perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Wezwanie do odrzucenia niewłaściwej praktyki postu (w. 16a)
- 2) Opis niewłaściwej praktyki postu (w. 16b)
- 3) Zapłata niewłaściwej praktyki postu (w. 16c)
- 4) Wezwanie i opis właściwej praktyki postu (ww. 17-18a)
- 5) Owoc należytej praktyki postu (w. 18b).

**Redakcja, tradycja, gatunek.** Katecheza na temat postu: ww. 17-18 (podobnie jak ww. 2-6) stanowi materiał własny Mateusza. Ewangelista wykorzystał prawdopodobnie istniejące pisemne źródło dokonując nieznacznych modyfikacji. Ujawniają się one w tak typowych dla ewangelisty słowach jak: *misthos, patēr, apodidōmi, amēn, hypokritēs*. Omawiana wypowiedź pod względem gatunku zbliżona jest do napomnienia sapiencjalnego. Od mądrościowych sentencji odróżnia ją m.in. eschatologiczne rozumienie nagrody, a także konkretne wskazanie adresatów wypowiedzi.

**Autentyczność.** Istniejące napięcie pomiędzy wypowiedzią Mk 2, 19a, gdzie mówi się o tym, że uczniowie Jezusa nie poszczą a omawianym tekstem można wyjaśnić albo tym, że omawiane ww. 16-18 stanowią ogólne pouczenie dla ludu, podczas gdy tekst Mk 2, 19a odnosi się do szczególnej sytuacji uczniów, albo też że tekst Markowy ma na uwadze uczniów jako grupę, podczas gdy ww. 16-18 odnoszą się do postów prywatnych poszczególnych osób. Niektóre pojawiające się tam słowa należą do typowych słów Jezusa (*zaprawdę, powiadam wam...*, *Ojciec*), a także są to hiperbolicznie zarysowane obrazy. Jest więc bardzo prawdopodobne, że omawiana wypowiedź pochodzi od Jezusa. Istnieje także możliwe, że ktoś spośród pierwszych głosicieli Ewangelii w duchu i słowami Jezusa wyraził sytuację sporu pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej z Synagogą i jej praktykami pobożnymi. (Jeszcze bardziej polemiczne stanowisko wobec postów żydowskich przyjmuje *Did 8, 1*).

## II. Egzegeza

16. Prawo Mojżeszowe nakazywało post jedynie w Dzień Pojednania (Kpl 23, 27nn; 16, 29). Poza tym poszczono także w okresie nieszczęść, np. posuchy lub nieurodzaju, albo we wspomnienie klęsk narodowych (StrBill IV, 1, 77-114). Post taki związany był z modlitwą i miał na celu odwrócenie zła, przejednanie gniewu Bożego oraz uzyskanie przebaczenia (por. 2 Sm 12, 16nn; 1 Krl 21, 27; Ps 69,

11 i in.). Obok postów dotyczących wszystkich, czyli publicznych, istniały posty prywatne (por. Ne 1, 4; Dn 9, 3; Mk 2, 18 i Lk 18, 12), które w czasach Jezusa zachowywali głównie faryzeusze. Poszczono wtedy w drugim i piątym dniu tygodnia (poniedziałek i czwartek). Oprócz ograniczeń pokarmu do zwyczajów postnych należało używanie odzienia przypominającego zwykły worek, posypywanie głowy popiołem, rezygnowanie z zabiegów kosmetycznych, jak mycie oraz namaszczenie olejkami, a także chodzenie boso (StrBill IV, 1, 103nn).

Podobnie jak wcześniej, w pouczeniu o modlitwie i jałmużnie (ww. 3-6), negatywny obraz postu zarysowany został bardzo wyraziście (E.P. Sanders, *Jewish Law*, 83). Za zewnętrznymi oznakami postu: przyjmowanie pokutnego odzienia, posypywanie głowy popiołem, pozbawianie się zwykłych zabiegów higienicznych, poszczący ukrywają swą właściwą twarz (gra słów: *afanidzousin* - *fonōsin*), a ukazują taką, jaka jawi się w oczach otoczenia, tzn. twarz ludzi surowo poszczących i świętych. Jezus nazywa takich ludzi obłudnikami (por. Iz 58). Ponieważ ich działanie skierowane jest do ludzi, a nie do Boga, dlatego odpłata została już wyliczona. Jest nią uznanie ludzi. Innej odpłaty nie będzie.

17-18. Następujące pouczenie nie odrzuca praktyki postu, ale na nowo definiuje i określa jego charakter. Zaleca mianowicie w czasie postu umyć i namaścić twarz. Nie jest wyraźnie powiedziane, czy polecenie i wynikające stąd zachowanie należy rozumieć jako świąteczne zabiegi kosmetyczne (Ps 23, 5; 104, 15), czy raczej jako zwyczajną i codzienną praktykę (2 Sm 14, 2). Innymi słowy, nie jest wyraźnie powiedziane, czy w okresie postu człowiek powinien zachowywać się jak w dniach radości, czy też po prostu zwyczajnie. Raczej należałoby przyjąć to drugie rozwiązanie: poszczący nie jest zobowiązany do rezygnowania z namaszczenia głowy czy też umycia twarzy, tzn. do rezygnacji ze zwykłych codziennych zabiegów kosmetycznych. Rezygnacja taka nie jest niczym innym, jak przyjmowaniem zewnętrznej pozy oraz dystansowaniem się od tych, którzy nie poszczą - a to właśnie sprzeciwia się właściwemu rozumieniu postu. Post bowiem ma być zachowywany się nie ze względu na ludzi i nie dla aplauzu otoczenia, ale ze względu na Boga. Stan wewnętrzny człowieka nie powinien być uzewnętrzniany za pomocą sztucznych gestów. Zalecone zachowanie jest wyrazem dyskrecji w czasie postu (por. wzmianka o „izdebce” w katechezie na temat modlitwy albo o lewej i prawej ręce w katechezie na temat jałmużny). Post winien być znany jedynie Ojcu, który widzi „w skrytości”. I tylko w ten sposób „opłaca się” pościć.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Post właściwy.* Słowa Jezusa nie sprzeciwiają się praktykowaniu postu, ale jego deformacji dokonywanej poprzez instrumentalizację. Już starotestamentalni



prorocy poddawali krytyce zewnętrzny post pozbawiony autentycznego nawrócenia (Jr 14, 12; Iz 58; Za 5, 9-10; 8, 19-20; Jl 2, 12-13). Post miał wyrażać żal z powodu odejścia od Przymierza. Brak nawrócenia deformował w judaizmie praktykę postu. Rzeczywiście, publiczny post stanowił tam dla wielu doskonały sposób okazania swej pobożności. „Obludnicy” okazując demonstracyjnie oznaki zachowywanego postu, starali się zdobyć uznanie i znaczenie w otoczeniu. Wobec demonstracyjnych oznak pobożności Jezus wzywa do „demonstracyjnej” dyskrekcji. Stara się odwieść od takiego uzewnętrzniania wiary, w której Bóg sam traktowany jest tylko zewnętrźnie, w której nie ma miejsca na wewnętrzną relację wobec Boga.

W historii egzegezy stosowano niekiedy alegoryczne objaśnianie omawianej perykopy. W takiej interpretacji obmycie i namaszczenie oznaczało oddalenie grzechów, olej miał być duchowa radość, miłość, miłosierdzie lub nawet sam Chrystus (Strabo. 103). Zaletą tego rodzaju interpretacji było to, że wprowadzała ona praktykę postu w całokształt doktryny i życia chrześcijańskiego. Podkreślano, że prawdziwym obludnikiem jest ten, kto powstrzymuje się od pokarmów a nie powstrzymuje się od złych uczynków (*Op. imperf.* 15).

### Bibliografia

George A., *La justice a faire dans le secret (Matthieu 6, 1-6 et 16-18)*, Bib 40 (1959) 590-598; Gerhardsson B., *Geistiger Opferdienst nach Matth 6, 1-6. 16-21*, w: *Neues Testament und Geschichte*, Fs. O. Cullmann, red. H. Baltensweiler i in., Tübingen 1972, 69-77; Sanders E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five studies*, London 1990.

## 2.2.7. Posiadanie, osądzanie, prośba (6, 19 - 7, 11)

### 2.2.7.1. Skarby w niebie (6, 19-21)

<sup>19</sup> „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi,  
gdzie mól i rdza niszczy,

i gdzie złodzieje włamują się i kradną.

<sup>20</sup> Gromadźcie sobie skarby w niebie,

gdzie mól ani rdza nie niszczy,

i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną.

<sup>21</sup> Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Powyższa perykopa mówiąca o właściwym i niewłaściwym gromadzeniu skarbów (6, 19-21) tworzy tzw. isokolon antyetyczny (równa długość

członów) zamknięty sentencją podsumowującą. Każdy z dwóch początkowych wersetów (ww. 19, 20) zawiera po trzy stwierdzenia tworząc podwójny i antytezytny nakaz. Werset 20 jest powtórzeniem w. 19 z istotnym dla sensu wypowiedzi zaprzeczeniem początkowym oraz zaprzeczeniem przed rzeczownikami: „mól – rdza” i przed czasownikami: „włamywać – kraść”, a także z przeciwstawieniem: „na ziemi – w niebie”. Całość, łatwa w memoryzacji, zamknięta została wypowiedzią o charakterze wybitnie sapiencjalnym (w. 21). Schematycznie:

1) Skarby na ziemi (zakaz): nie gromadzić (w. 19)

2) Skarby w niebie (nakaz): gromadzić (w. 20)

3) Podsumowanie i motywacja (w. 21).

**Tradycja i redakcja.** Wypowiedź pochodzi z Q (Łk 12, 33n). W szczególności w. 21 jest dosłownym powtórzeniem Łk 12, 34, z tym że Łukasz podaje w l. mn. „wasz” skarb, „wasze” serce. Mateusz zamienia na l. poj. – być może ze względu na następujący werset (6, 22 – *Jeśli więc nwoje oko...*). W przeciwieństwie do 6, 19-20, Łukasz nie formuje zakazu (*Nie gromadźcie...*), ale podaje: „Sprawcie sobie trzosa, które nie niszczą, skarb niewyczerpany w niebie...” (Łk 12, 33).

Spotyka się niekiedy opinię, że w. 21 stanowi późniejszy dodatek, będący typowo sapiencjalnym napomnieniem (D. Zeller, *Mahnsprüche*, 77n). Taka jednak opinia nie znajduje wystarczającego uzasadnienia. Z sapiencjalnego charakteru wypowiedzi podsumowującej trudno bowiem uzasadnić odrębne istnienie wersetu. Raczej jest tak, że w. 21 dopiero w późniejszych interpretacjach tego fragmentu traktowany był oddzielnie. Tak więc – jak się wydaje – w. 21 nie był pierwotnie luźnym logionem dodanym następnie do ww. 19-20, ale raczej dopiero w historii interpretacji omawiany był odrębnie poprzez stosowanie go do licznych sytuacji.

**Autentyczność.** Wersety 19-21, a także w. 24 ze swym nastawieniem przeciwko bogactwu odróżniają się wyraźnie od występującej w judaizmie rabinackim pozytywnej oceny dóbr materialnych i w ogóle bogactwa. Harmonizują z Jezusową krytyką istniejących uwarunkowań społecznych. Nie ma więc żadnego powodu, aby powątpiewać w Jezusowe pochodzenie wypowiedzi, tym bardziej że elementy mądrościowe nie są nieobecne w nauczaniu Jezusa. Miały one na celu pouczyć słuchaczy Jezusa i poprzez uzasadnienia racjonalne przekonać.

## II. Egzegeza

19. Wymowa tych wersetów jest oczywista. Człowiek powinien dążyć do nagromadzenia dóbr w niebie, gdzie pozostają zawsze bezpieczne, nie zaś na ziemi, gdzie wystawione są nieustannie na kradzież i zniszczenie. Wszystko co jest na ziemi podlega zniszczeniu (por. Mt 5, 13, 14-16; 6, 10, 25-34; 7, 24-27). Znamienista paralela znajduje się u Jk 5, 2: „Bogactwo wasze zbutwiało, szaty stały

się zerem dla moli...". Wypowiedź Jakuba najwyraźniej zależna jest od tradycji Jezusowej. Mól (*sēs*), symbol zniszczenia (Iz 50, 9; 51, 8), niszczy ubrania, które na starożytnym Wschodzie były bardzo często miernikiem bogactwa. Dokładne wskazanie drugiego niszczącego czynnika (gr. *brōsis* = *pożeranie, pochłanianie*) nie jest łatwe. Prawdopodobnie jest to niedoskonały przekład semickiego słowa wskazującego na jakiś owad, jak np. szarańczę albo jakiś gatunek kornika drzewnego (por. Mt 3, 11). Szeroko rozpowszechniony przekład *rdza* pochodzi z tłumaczenia Vg: *aerugo* (starołaciński przekład: *comestura*). Przeciwno słuszności takiego tłumaczenia można przytoczyć, że język grecki posiada przecież osobne słowo na określenie rdzy (*īos*), które jednak nie znalazło się w wypowiedzi ewangelicznej. Być może zatem bardziej właściwym tłumaczeniem byłby *kornik*. Ponieważ jednak nie jest to całkowicie pewne, pozostajemy przy tłumaczeniu *rdza*, utrwalonym w tradycji nie tylko polskich przekładów.

Obok zniszczenia będącego dziełem natury (w. 19b) dochodzi jeszcze zniszczenie spowodowane działaniem człowieka (w. 19c). Czynność złodziei przedstawiona została jako podkopywanie się (*dioryssein*). Obraz złodzieja podkopującego ściany domostwa nie był rzadki w literaturze biblijnej (por. np. Ez 12, 5, 7; Mt 24, 43). Skarby w starożytności nierzadko zakopywane były pod progiem domu, o czym świadczą dziś wykopaliska archeologiczne. Czasownik ten (*dioryssein*) może być rozumiany jako wyrażenie techniczne na określenie włamania, bez odniesienia do konkretnej czynności wykopywania. Jak widać, argumentacja jest skierowana *ad hominem*. Mól, inne zniszczenia, złodzieje zagrażają w każdej chwili człowiekowi posiadającemu dobra materialne.

**20.** Pozytywne wezwanie zawiera zachętę do gromadzenia skarbów w niebie. *Skarby w niebie* (jałmużna lub inne dzieła miłości) są bowiem wyjęte spod prawa przemijalności. W tekstach starotestamentalnych znajdziemy niemało wezwań do dzielenia się z potrzebującymi. Zgodnie z judaistyczną doktryną odpłaty, człowiekowi, który tak postępuje, ma się dobrze powodzić w życiu (por. Prz 11, 24; 28, 27; Tb 4, 7nn; 12, 8n). Zarazem podkreślano niedoskonałość dóbr materialnych (Mdr 8, 10n: „Mądrość jest cenniejsza od pereł...”; por. także Prz 2, 4; 3, 14n; 8, 19 i in.). Tutaj czysto sapiencjalna krytyka przemijających bogactw z Prz 23, 4n zostaje spotęgowana przez odniesienie do eschatologii. Od czasów bowiem apokaliptyki coraz częściej odpłata zostawała przeniesiona z tego świata. Sprawiedliwy – mówiono – gromadzi poprzez swe dobre czyny skarb w niebie (por. Mk 10, 21; 1 Tm 6, 18-19). Owymi dobrymi czynami – wg późniejszej rabinackiej teologii – jest wychowanie dzieci albo zachowywanie Prawa. Zawsze jednak jako dobre czyny wymieniano dobroczynność względem potrzebujących.

Ewangelista nie wymienia, jakie to są owe dobre czyny stanowiące skarb w niebie. Wskazówki na ten temat możemy jednak znaleźć w szerszym kontekście Kazania na Górze (5 - 7). Otóż ci, którzy otrzymują odpłatę od Ojca w niebie, to ludzie

wymienieni w błogosławieństwach (5, 3-12), to ci, którzy spełniają uczynki sprawiedliwości bez przechwalania się nimi (6, 1), którzy dają jałmużnę bez zgłosu (6, 4), którzy modlą się w ukryciu (6, 6), którzy poszczą nie dla ludzkiej opinii (6, 18), którzy miłują bliźnich jak siebie samego (7, 12). „Skarb w niebie” obiecuje Jezus bogatemu młodzieńcowi, jeśli sprzeda swe dobra i rozda ubogim.

21. Werset ten zawiera również zachętę, a zarazem objaśnia poprzednią: *Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje*. Ośrodkiem osoby ludzkiej jest „serce” jako siedziba myśli i woli. W rezultacie skarb, do którego dąży człowiek, ujawnia doskonale, gdzie znajduje się „ośrodek” człowieka. Jeśli skarb jest ziemski, oznacza to, że człowiek identyfikuje się z rzeczami ziemskimi i w nich się pogrąża. Jeśli skarb jest niebieski, oznacza to, że człowiek kieruje się ku Bogu i odnajduje się w Bogu. Człowiek jest tyle wart, ile wart jest przedmiot jego serca, czyli jego pragnienie. Skoro więc wartość człowieka zależy od wartości jego skarbu, zatem skarb ten należy koniecznie upatrywać tam, gdzie jest on bezpieczny i pewny.

Werset 21, który stał się przysłowiem, nie posiada paralel w judaizmie, ale idea tam wyrażona pojawia się w pismach judaistycznych, a częściowo także w pismach hellenistycznych. Według Plutarcha, „każdy człowiek nosi źródło pokoju i niepokoju swego serca w sobie samym” (*Tranq. anim.* 14). Według Epikteta, każdy człowiek skłania się tam, gdzie znajduje się jego „Ja”, ku ciału, ku wolnej woli, ku zewnętrzny rzeczom (*Diss.* 2, 22, 19). Samo zdanie jednak, choć sprawia wrażenie przysłowia, nie pojawia się w starożytności przedchrześcijańskiej. Z tego powodu niektórzy utrzymują, że jest to oryginalna wypowiedź Jezusa. Dopiero w pismach wczesnochrześcijańskich zdanie to pojawia się w różnych kontekstach. Tak więc Justyn powiada: „Gdzie skarb człowieka, tam jego umysł” (*I Apol.* 1, 15-16), zaś Klemens Aleksandryjski odwraca twierdzenie, głosząc: „Tam, gdzie umysł człowieka, tam jego skarb” (*Strom.* 7, 12, 77, 6).

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Gromadzenie skarbów.* Gromadzić skarby! Trzeba jednak wiedzieć, co gromadzić i gdzie. Gromadzić trzeba dobra, które będą trwać, które nie przemijają. Gdy bowiem człowiek gromadzi skarby, przywiązuje do nich swe serce, przywiązuje się do nich cały. Gromadząc bezwartościowe, bo przemijalne dobra, wystawia na niebezpieczeństwo swe serce – całą swoją egzystencję. Człowiek do nich przywiązany ulega zagładzie wraz z nimi: katastrofie ulega każdy, kto z nimi związał swe serce. Skarby gromadzone na ziemi nie mogą uratować się przed katastrofą. Jedynie skarb u Boga jest nieprzemijalny i dlatego tak bezcenny dla ucznia Jezusowego, dla jego całej przyszłości. Mieć skarb w niebie oznacza nie być przywiązanym do dóbr ziemskich. Nie być przywiązanym do dóbr ziemskich oznacza umieć się nimi



dzielić. Skarb w ten sposób zgromadzony zapewni trwanie jego właścicielowi i wyrazi się ostatecznie w uczestnictwie w królestwie niebieskim.

### Bibliografia

De Virgilio G., Mt 6, 19-34: *Providenza divina e realismo cristiano*, RivBib 50 (2002) 3-29; Giavini G., *Abbiamo forse in Mt 6, 19 - 7, 11 il primo commento al „Pater noster“?*, RivBib 13 (1965) 171-177; Mees M., *Das Sprichwort Mt 6, 21; Lk 12, 24 und seine außerkanonischen Parallelen*, Aug 14 (1974) 67-89; Pesch R., *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 385-388; Schwarz G., *Zum Vokabular vom Matthäus 6, 19f*, BN 14 (1981) 46-49; Waard J. de, *The Treasure of Life*, ER 34 (1982) 258-262.

### 2.2.7.2. Światło albo ciemność (6, 22-24)

<sup>22</sup> „Światłem człowieka jest oko.

Jeśli więc oko twoje jest szczere,  
cały będziesz w świetle.

<sup>23</sup> *Lecz jeśli twoje oko jest złe,  
cały będziesz w ciemności.*

Jeśli więc światło w tobie jest ciemnością,  
jakże wielka to ciemność!”

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższa perykopa, jedna z najbardziej tajemniczych w całej Ewangelii, zawiera obrazową wypowiedź na temat funkcji, jaką pełni oko. Wypowiedź posiada staranną strukturę antytetyczną. Rozpoczyna się ogólnym stwierdzeniem głoszącym, że oko jest światłem osoby ludzkiej (w. 22a). Następuje potem paralelizm antytetyczny przeciwstawiający światło ciemności (ww. 22bc, 23ab). Konkluzja zawiera się w w. 23d. Schematycznie struktura przedstawia się następująco:

- 1) Ogólna zasada: oko jest światłem osoby ludzkiej (w. 22a)
- 2) Obraz pozytywny: oko szczere rozjaśnia osobowość człowieka (w. 22bc)
- 3) Obraz negatywny: oko złe zaciemnia osobowość człowieka (w. 23ab)
- 4) Konkluzja: kiedy światło wewnętrzne gaśnie, ciemność jest całkowita (w. 23cd).

**Tradycja i redakcja.** Poprzednia wypowiedź o sercu skłoniła najprawdopodobniej ewangelistę do włączenia bezpośrednio potem metafory o „oku szczerym”. Zestawienie omawianego tekstu Mateusza z tekstem Łukasza (11, 34-36) wskazuje, że obydwaj ewangelisti zacerpnęli z Q. Każdy z nich dokonał określonych modyfikacji. Dla Mateusza np. ważna była przestroga, którą zamknął w zdaniu podsumowującym. Przypuszcza się np., że Mateuszowa konkluzja stanowi skrót jeszcze jednej, zbudowanej paralelnie wypowiedzi na temat „światła w tobie” (owa

wypowiedź mogła brzmieć: „Jeśli światło w tobie jest ciemnością, całe twe ciało będzie ciemne. Jeśli natomiast światło w tobie jest jasnością, całe twe ciało także będzie jasne”).

**Autentyczność.** Wypowiedź w swej substancji pochodzi od Jezusa. Obecna w perykopie refleksja nad relacją pomiędzy wnętrzem człowieka a jego zewnętrznym zachowaniem należy z pewnością do specyfiki nauczania Jezusa. Także nieobecnosc teologii popaschalnej, zwłaszcza chrystologii popaschalnej, jak też łatwość przekładu wypowiedzi na aramejski lub hebrajski język przemawia za substancjalną autentycznością logionu.

## 11. Egzegeza

22-23. Powyższa perykopa jest – jak wspomniano – jedną z najbardziej tajemniczych obrazowych wypowiedzi Kazania na Górze. Już pierwsze krótkie zdanie: *Światłem ciała jest oko*, nasuwa kilka pytań. Po pierwsze, jakie jest znaczenie słowa: ciało? Otóż słowo *sôma* nie ma w tym miejscu znaczenia deprecjonującego, jak gdyby miało stanowić element materialny w przeciwieństwie do elementu duchowego światła. „Ciało” oznacza tu całego człowieka, całą konkretną osobę ludzką (por. 5, 29n; 6, 25; 10, 28; 26, 12. 26). Stąd nasze tłumaczenie: *Światłem człowieka jest oko*. Światło, o którym mowa (*lychnos*), nie jest bynajmniej boską iskierką w człowieku, ale po prostu jest tym, co pozwala człowiekowi znaleźć orientację w życiu, co pozwala znaleźć właściwą drogę życia. Oko (*ofthalmos*) znowu w ST – podobnie jak serce – to postawa człowieka. Według ST cały człowiek, cała jego osobowość, niejako koncentruje się w oku (Jr 24, 6; Pwt 15, 9; 28, 54-56). Przymiotnik *haplous* oznaczał w LXX w apokryfach judaistycznych, zwłaszcza w Testamentach Patriarchów postawę niepodzielnego serca charakteryzującą prawdziwego Izraelitę wobec Boga i Jego Przymierza (por. Ps 15; 101; 119; Prz 28, 18; 11, 20; Pwt 32, 3. 4). Także w NT przymiotnik ten posiada takie znaczenie (por. Rz 12, 8; 2 Kor 1, 12; 8, 2; 9, 11. 13; 11, 3; Ef 6, 5 i in.). Przymiotnik *haplous* posiada zatem znaczenie nie tylko fizyczne, ale etyczne. W tym miejscu etyczne.

Niektórzy autorzy utrzymują, że omawiany tekst należy objaśnić w oparciu o starożytną teorię postrzegania, tzw. teorię ekstramisji, poświadczoną nie tylko w pismach greckich, ale także w judaistycznych. Istotnie, idea oka jako lampy, jako źródła światła dla ciała (tzw. aktywna teoria widzenia), występuje nie tylko u pisarzy greckich (Empedokles, *Fr.* 84), ale także u pisarzy starotestamentalnych, żydowskich (por. Dn 10, 6; Za 4, 1-14). Zgodnie z takim rozumieniem postrzegania, kiedy oko jest zdrowe, sprawia, że całe ciało jest w świetle. Kiedy oko jest chore, sprawia, że całe ciało pogrąża się w ciemności. Tego rodzaju zasada z obszaru fizyki zastosowana jest – wg tych, którzy uważają, że ww. 23cd należy rozumieć w oparciu o teorię ekstramisji – do obszaru etyki. Podobnie jak oko fizyczne jest źródłem światła dla

ciała fizycznego, tak „światło w tobie” (w. 23c) jest światłem Jezusowym, światłem, które przynosi Jezus w życiu człowieka (por. 4, 15-17; 5, 15-16). Tak więc oko szczere jest wyrazem i przejawem wewnętrznego światła, przejawem prowadzenia życia ucznia Jezusowego. Przeciwnie: oko złe jest przejawem i świadectwem wewnętrznej ciemności, przejawem braku angażowania się i braku udziału w królestwie. Podobnie jak oko zdrowe wysyła światło na świat, tak człowiek sprawiedliwy, napełniony światłem Bożym, rozprasza ciemności wokół siebie (por. D.O. Via, *Matthew's Dark Light*, 155nn).

Wydaje się jednak, że bardziej odpowiednie byłoby objaśnienie wypowiedzi ewangelicznej w oparciu o starożytną teorię tzw. intromisji (tzw. teoria biernego widzenia). Wg tej teorii oko funkcjonuje jak okno, przez które światło wchodzi do ciała. Dzięki temu oko stanowi receptor i źródło światła dla ciała. Oko zdrowe, które przyjmuje światło, pozwala całemu ciału pozostawać w świetle (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 306). Natomiast oko chore pogrąża całe ciało w ciemności. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: człowiek który posiada oko „szczerze”, niepodzielne, jest otwarty na objawienie, które przynosi Jezus. Człowiek, którego oko jest „złe” zamyka się na objawienie. Przed człowiekiem jest zatem wybór: otworzyć się całkowicie i szczerze na światło orędzia ofiarowanego przez Jezusa albo stanąć wobec niego z „okiem złym”, tj. dokonując własnych kalkulacji i zamkając się na to światło. Tak więc sens całej wypowiedzi jawi się dość wyraźnie. Podobnie jak poprzednie wypowiedzi (gromadzić skarby dla nieba) oraz następne (służyć tylko Bogu), również i omawiane wersety wzywają do służenia Bogu niepodzielnie i bez zastrzeżeń.

### III. Aspekt kerygmaticzny

**Źródło światła.** Próba zrozumienia tak trudnego tekstu jak powyższy, uzmysławia jak wielkie może być bogactwo wypowiedzi metaforycznych. Jest ich niemało w całym Kazaniu na Górze. Wyrażenia takie jak: „oko światłem ciała”, „oko szczere”, „światło w tobie” odsłaniają owo bogactwo pouczeń. Najważniejszą przestrogą zawartą w omawianej wypowiedzi jest przestroga przed „zaciemnieniem”. Umiejętnie scawiając wypowiedź w kontekście pouczeń na temat właściwej relacji człowieka wobec posiadanych dóbr (kontekst poprzedzający: ww. 19-21; kontekst następujący: ww. 24-34), Mateusz podsuwa konkretne jej rozumienie. Jeśli człowiek spogląda na dobra „złe”, tj. z chciwością (*poneros* znaczy *zły*, ale także *chciwy*; por. Pwt 15, 9; Prz 23, 6; 28, 22), cały ulega zagładzie. I odwrotnie, jeśli ktoś obchodzi się z posiadany-  
mi dobrami w sposób hojny i szczodry (*haplous* znaczy *szczerzy*, *niepodzielny*, ale także *hojny*, *wielkoduszny*; por. Prz 22, 9; Jk 1, 5), ma udział w świetle.

## Bibliografia

- Adams D.C., *The Eye is the Lamp of the Body* (Matthew 6, 22-23 + Luke 11, 34-36), NTS 33 (1987) 61-83; Betz H.D., *Matthew 5: 22 and Ancient Greek Theories of Vision*, w: *Text and Interpretation*, Fs. M. Black, red. E. Best i in., Cambridge 1979, 42-56; Dupont J., *Dieu au Mammon*, CNS 5 (1984) 441-461; Edlung C., *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22-23 und Lk. 11, 34-35*, Lund 1952; Elliott J.H., *The Evil Eye and the Sermon on the Mount* *Contours of a Pervasive Belief in Social Scientific Perspective*, Biblot 2 (1994), 51-84; Via D.O., *Matthew's Dark Light and the Human Condition*, w: *The New Literary Criticism and the New Testament*, red. E.V. McKnight i in., Valley Forge, PA 1994.

## 2.2.7.3. Bóg i mamona (6, 24)

<sup>24</sup> „Nikt nie może dwom panom służyć,  
bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował,  
albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi.  
Nie możecie służyć Bogu i Mamonie”.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Wypowiedź parenetyczna obramowana jest przysłowiem (w. 24a) oraz zastosowaniem przeznaczonym dla słuchaczy (w. 24d). Pośrodku znajduje się wyjaśnienie zbudowane chiastycznie i posługujące się dwukrotnym: albo – albo (w. 24bc). Schematycznie:

- 1) Zasada ogólna: służba dwom panom (w. 24a)
- 2) Nienawiść/miłość (w. 24b)
- 3) Aprobata/wzgarda (w. 24c)
- 4) Służba Bogu i Mamonie (w. 24d)

**Tradycja i redakcja.** Powyższa wypowiedź o służbie Bogu i mamonie (w. 24) odpowiada prawie dosłownie Łk 16, 13. Pomija jedynie wyrażenie *sluga* (*oiketes*), przez co wypowiedź staje się bardziej ogólna. Pochodzi zatem ze wspólnego źródła Q. Wydaje się, że Łk przekazuje wypowiedź w kształcie bardziej pierwotnym niż Mateusz. Mimo to, ani kontekst Łukasowski, ani Mateusowski nie pozwala wskazać sytuacji, w której logion został wypowiedziany. Wypowiedź w. 24d przywołuje na pamięć bardzo częsty w ST wymóg „służby Bogu” (por. LXX Pwt 13, 4; Sdz 2, 7; 1 Krl 7, 3, 4; Ps 2, 11; 17, 43; 71, 11 i in.). Werset ten należał najwyraźniej do logionu od początku, o czym świadczy choćby symetria członów.

**Gatunek i autentyczność.** Wypowiedź można rozumieć jako przypowieść. Początkowe stwierdzenia (w. 24abc) czynią aluzję do trudnej sytuacji niewolników należących do dwóch właścicieli. Stwierdzenie podsumowujące (w. 24d) stosuje ten obraz do służby Bogu. Obraz podwójnej służby jest bez wątpienia Jezusowy. Znamienne, że o ile w pismach qumrańskich zalecana jest i nakazywana nienawiść



wobec tych, którzy są na zewnątrz wspólnoty, tutaj mowa jest o nienawiści wobec mamony albo Boga. W jednym i drugim przypadku, tzn. miłując Boga albo mamone, człowiek rozstrzyga o sobie.

## II. Egzegeza

24. Werset ten nawiązuje do doświadczenia. W judaizmie nieobca była sytuacja, w której jeden niewolnik miał więcej niż jednego pana (StrBill I, 433). W literaturze starożytnej położenie niewolnika, który miał dwóch panów uważano albo za bardzo niekorzystne z powodu niemożności zadowolenia obydwóch, albo przeciwnie, za bardzo korzystne, ponieważ mieć dwóch panów oznaczało nie mieć żadnego. Przysłowiowa wypowiedź Ewangelii podkreśla jednak inny szczegół. Wskazuje mianowicie, że służba całkowita i bezwarunkowa może być ofiarowana jedynie jednemu panu. Ponieważ nie jest możliwe służyć w taki sposób dwom panom równocześnie, niewolnik oddaje się na pełną służbę jednego, a drugiego zmuszony jest zaniedbywać. Czasownik *misein* oznacza dosłownie *nienawidzić*, w znaczeniu jednak biblijnym, kiedy znajduje się obok czasownika *agapan* oznacza *nie miłować* albo *mniej miłować* (por. Łk 14, 26). To samo należy powiedzieć o następującym potem czasowniku *katafronein*. Dosłownie oznacza *pogardzać*, ale w przeciwstawieniu do „trzymać” znaczy *być obojętnym, zaniedbywać*. Tak więc nacisk położony jest na całkowitą dyspozycyjność, całkowite ofiarowanie siebie, co nie może zaistnieć w wypadku dwóch panów. Z tego też powodu polski czasownik „trzymać” dobrze oddaje biblijną ideę służby. Nie idzie bowiem jedynie o wykonywaną pracę, ale całkowitą dyspozycyjność służi wobec swego pana.

Końcowe stwierdzenie stawia czytelników wobec wyboru: *Nie możecie służyć Bogu i Mamonie*. Wyrażenie *mamonas* nie pojawia się w ST, natomiast w NT występuje jedynie w tym miejscu oraz w Łk 16, 9. 11. 13. Słowo greckie jest transliteracją z aramejskiego. Etymologia słowa nie jest pewna. W literaturze rabinackiej, gdzie termin ten się pojawia, oznacza posiadane dobra, bogactwo, majątek. W kontekście Mateuszowym znaczenie słowa i wypowiedzi jest dość jasne. Mamona oznacza tu dobra materialne. Służba Bogu i podporządkowanie się dobrom materialnym i ziemskim wykluczają się nawzajem. Należy wybrać jednego Pana, Tego, który jedynie może ofiarować bezpieczeństwo. Nie idzie tu o całkowite wyrzeczenie się dóbr materialnych i pieniądza, ale decyzję, komu służyć: Bogu czy Mamonie. Tak więc pouczenie zawarte w w. 24 odpowiada treści ww. 19-21. Służba Bogu wyklucza służbę dobrom ziemskim (w. 24). Niemożliwe jest bowiem służenie Bogu podzielonym sercem (ww. 22-23).

### III. Aspekt kerymatyczny

**Materializm – pseudoreligia.** Nie jest możliwe człowiekowi służyć Bogu i Mamonie. Teologicznie jest to zadanie niewykonalne. Dlatego człowiek musi wybierać. Może służyć albo Bogu jako wolny, albo mamonie jako niewolnik. W świetle etyki powinien służyć Bogu. Co dzieje się jednak, kiedy przywiązuje się do posiadanej własności. Własność przestaje być jego własnością, ale raczej własność i posiadane pieniądze zaczynają go posiadać. Posiadane dobra zaczynają sprawować nad nim władzę. Tę władzę nazywamy materializmem. Materializm jest pseudoreligijnym sposobem życia. Jest służbą pseudobóstwu, które nazywa się Mamoną. Wbrew oczekiwaniom Mamona nie uwalnia, ale zniewala. Niemożliwe jest być uczniem Jezusa i ulegać Mamonie. Nie znaczy to, że posiadanie jest czymś złym samo z siebie. Jezus w Kazaniu na Górze zakłada posiadanie własności u uczniów, inaczej nie mógłby zachęcać ich do udzielania jałmużny. Nie pieniądze jako pieniądze, ale służba Mamonie i zniewolenie przez nią jest zagrożeniem dla człowieka, jest drogą do destrukcji człowieka. Najlepszą drogą i sposobem uwolnienia się od zniewolenia przez pieniądze jest służba Bogu.

**Opcja fundamentalna.** Trzy krótkie fragmenty ww. 19-24 przypominają nam o tym, co dziś zwykło się nazywać opcją fundamentalną. Za pomocą różnych obrazów jedno i to samo orędzie kieruje się do ucznia Chrystusowego. Jego „oko”, „skarb”, „pan” wskazują na priorytet w życiu. Obrazy antytetyczne: ziemia – niebo, oko złe – oko szczere, światło – ciemność, miłować – nienawidzić, lekceważyć – przedkładać, Mamona – Bóg, podkreślają radykalizm wyboru. Orędzie jest oczywiste: jedyny właściwy wybór to opowiedzenie się za Bogiem oraz dobrami królestwa.

**Być uczniem Jezusa.** W centrum uwagi omówionych ww. 19-24 pojawia się nie tyle sprawa bogactwa, ale to, jak być prawdziwym uczniem Jezusa (Homerski, 153). Bogactwo jest jedynie przykładem tego, co może odrywać człowieka od stania się prawdziwym uczniem. Niewielu jest bowiem takich, którzy mogą posiadać wiele bogactw i nie dają się zawładnąć przez bogactwa. To właśnie z tego powodu NT występuje zdecydowanie przeciw bogactwom (por. 1 Tm 6, 6-10; Hbr 13, 5). Rzeczą zasadniczą jest to, gdzie jest serce człowieka, tj. co rozporządza całą jego energią i działaniem. Ubóstwo nie jest więc niezbędne. Jednakże uczeń Chrystusa powinien wiedzieć, kiedy bogactwo i posiadanie nie może współistnieć z byciem uczniem. Jezus domaga się bezkompromisowego pełnienia woli Bożej, czyli gromadzenia bogactw u Boga. Kto gromadzi dobra na ziemi, ten nie jest bogaty przed Bogiem (Łk 12, 21), a jego kres jest końcem człowieka „nierozsądnego”. Bycie uczniem nie dopuszcza żadnej podwójności. Nie można być częściowo uczniem, niemożliwe jest służyć dwom panom.

## Bibliografia

Dupont J., *Dieu ou Mammon*, CNS 5 (1984) 441-461; France R.T., *God and Mammon*, EvQ 51 (1979) 3-23; Groenewald E.P., *God and mammon*, Neot 1 (1967) 59-66; Rüger H.P., *Μαμωνᾶς*, ZNW 64 (1973) 127-131.

## 2.2.7.4. Uczeń i zatroskanie (6, 25-34)

- <sup>25</sup> „Dlatego powiadam wam:  
nie martwcie się o wasze życie,  
co macie jeść i co macie pić,  
ani o wasze ciało, czym macie się przyodziać.  
Czy życie nie jest czymś więcej niż pokarm,  
a ciało więcej niż odzienie?
- <sup>26</sup> Przypatrzcie się ptakom niebieskim,  
nie sieją i nie żną, i nie zbierają do spichlerzy,  
a Ojciec wasz niebieski żywi je.  
Czyż nie jesteście ważniejsi niż one?
- <sup>27</sup> Kto z was, martwiąc się,  
może choćby jedną chwilę dolożyć do swego życia?
- <sup>28</sup> A o odzienie, czemu się troszczycie?  
Przypatrzcie się liliiom na polu, jak rosną:  
nie pracują ani przędą<sup>b</sup>.
- <sup>29</sup> A powiadam wam, nawet Salomon w całej swej chwale  
nie był tak ubrany jak jedna z nich.
- <sup>30</sup> Jeśli więc trawę na polu,  
która dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucona,  
Bóg tak przyodziewa,  
to czyż nie bardziej was, malej wiary?
- <sup>31</sup> Nie martwcie się więc i nie mówcie:  
«Co będziemy jeść? Co będziemy pić?  
Czym będziemy się przyodziewać?».
- <sup>32</sup> Bo o to wszystko poganie zabiegają.  
Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie.
- <sup>33</sup> Starajcie się naprzód o królestwo Boga<sup>c</sup> i sprawiedliwość jego,  
a to wszystko będzie wam dodane.
- <sup>34</sup> Nie martwcie się więc o jutro,  
bo jutrzejszy dzień sam o siebie martwić się będzie.  
Dostyc ma dzień swojej biedy”.

<sup>a</sup>) Lekcja *hē ti plēnē* nie występuje w κ, Π, it, vg, syr<sup>pal</sup>, cop<sup>sc</sup> oraz u wielu autorów starożytnych (Justyn, Klemens, Orygenes, Hilary, Atanazy i in.). Za taką lekcją, czyli krótszym tekstem, przemawia fakt, że wspomniane słowa mogły

być dokonywane w celu upodobnienia do w. 31. Ponadto pojawiają się w rękopisach wymiennosc pomiędzy *lie* a *kai* może wskazywać na wtórność lekcji. Z drugiej jednak strony podobieństwo słów *agárie* i *piete* (homoioteleuton) mogło spowodować opuszczenie. Ponieważ brak jest jednoznacznego argumentu za krótszym lub dłuższym tekstem, w naszym przekładzie przyjęliśmy bardziej znaną w polskich przekładach lekcję dłuższą. TCGNT, 17 sygnalizuje niezdecydowanie wprowadzając kontrowersyjne słowa w nawiasie.

<sup>12</sup> Pierwotna lekcja kodeksu Synajskiego (κ) dostrzeżona za pomocą promieni ultrafioletowych brzmi: *ou ksenagousin* (= *ksenagousin*) *oude nethousin oude kopiōsin* (= *nie greplują ani przęda, ani się trzędzą*). Lekcja ta jednak, jakkolwiek uznawana przez niektórych za pierwotną, nie jest nią – jak się wydaje – ponieważ trzeci czasownik (*nie greplują*) jest najprawdopodobniej wprowadzony dla zharmonizowania z trzykrotnym czasownikiem przedstawiającym działalność (a właściwie jej brak) ptaków (w. 26). Kodeks Koridethi oraz sy<sup>1</sup> odwracają porządek słów: „pręda” przed ogólniejszym „pracy”. Dodajmy jeszcze, że niektóre kodeksy (K, L, Δ, Π, P, 28, 565, 700 i in.) podają czasowniki w liczbie pojedynczej. Jest to prawdopodobnie poprawka kopistów, ponieważ podmiot jest w neutrum.

<sup>13</sup> Przydawka dopełniacza *lou theou* nie pojawia się w ważnych świadectwach: κ, B. Z tego powodu może ona być pojmowana jako dodatek kopisty. Z drugiej jednak strony Mateusz rzadko wprowadza słowo *królestwo* bez bliższego określenia (wyjątek stanowi 8, 12: 13, 38; 24, 7, 14). Zatem brak wspomnianej przydawki można przypisać opuszczeniu kopisty. Ale następujący zaimek *autou* byłoby łatwiej zrozumieć, gdyby przyjął istnienie lekcji *theou*. W konsekwencji wydawcy tekstu NTG wprowadzają lekcję *theou* w nawiasie.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Powyższa perykopa 6, 25-34 powiązana jest dość ściśle z poprzedzającą wypowiedzią na temat niemożności służenia Bogu i mamonie (*Dialego...*). Charakteryzuje ją duża zwartość, o której decydują m.in. powtarzające się imperatywy (*merimnate, emblepsate, katamathete, dzēteite*). One też przesądzają o parenetycznym charakterze perykopy wzywającej do podjęcia radykalnej decyzji pójścia za Jezusem. Wypowiedź wprowadzająca obok formuły wstępnej (w. 25a) zawiera zachętę do wyzwolenia się od trosk koncentrujących się na jedzeniu i odzieniu (w. 25bc). Podana następnie motywacja przeciwstawia życie pokarmowi, a ciało odzieniu (w. 25de). Następuje podwójne porównanie odnoszące się do dwóch wymienionych uprzednio obszarów ludzkiego zatroskania: ptaki niebieskie przywołane są w kontekście troski o pokarm, lilie polne w kontekście troski o odzienie. W jednym i drugim wypadku Ojciec niebieski wychodzi naprzeciw słusznym potrzebom swoich stworzeń (ww. 26-30). W ten sposób przygotowana jest obszerna motywacja religijna podejmująca temat pierwszej wypowiedzi (ww. 31-32). Momentem kulminacyjnym perykopy jest zachęta do szukania najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego (w. 33). Ostatnie zdanie stanowi echo tematu głównego wraz z dołączoną motywacją o charakterze sapiențialnym. Schematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Zachęta pierwsza: *Nie martwcie się...* (w. 25)
- 2) Przykład pierwszy: *Przypatrzcie się ptakom...* (w. 26-27)
- 3) Przykład drugi: *Przypatrzcie się lilii...* (w. 28-30)
- 4) Zachęta druga – podsumowująca: *Nie martwcie się więc...* (w. 31-32)
- 4) Zachęta trzecia – teologiczna: *Starajcie się przeto...* (w. 33-34)
- 5) Zachęta czwarta – sapiențialna: *Nie martwcie się o jutro...* (w. 34).



**Redakcja i tradycja.** Tekst perykopy zaczerpnięty jest z Q, o czym świadczy daleko posunięta zgodność z Łukaszem (por. Łk 12, 22-31). Wprowadzające oraz wiążące z poprzednią perykopą wyrażenie: *dia touto* jest pochodzenia redakcyjnego. W w. 26 Mateusz mówi o ptakach niebieskich (por. Rdz 1, 26. 28. 30; 2, 19. 20; 6, 7 itp.), Łukasz – o krukach (Ps 147, 9; Hi 38, 41). Wyrażenie: *Ojciec wasz niebieski* z ww. 26 i 32 pochodzi najwyraźniej także od Mateusza (Łk 12, 24 – Bóg; Łk 12, 30 – Ojciec). Mówiąc o ptakach niebieskich, Łukasz dodaje: „nie mają spichlerzy” (12, 24); dodaje także w w. 26 słowa: „Jeśli więc nawet drobnej rzeczy nie możecie uczynić...”. Natomiast *lilie na polu* (*lou agrou*) oraz *trawa na polu* stanowią rozszerzenia Mateuszowe (w nawiązaniu prawdopodobnie do: *ptaki niebieskie* – *lou ouranou*). U Łukasza znajdujemy po prostu: „lilie – trawa” (12, 27n). Mateuszowe jest także wprowadzenie pojęcia *sprawiedliwość* (w. 33).

**Historia tradycji** perykopy pozostaje w znacznej mierze w obszarze prawdopodobieństwa. Co do niektórych kwestii istnieje dość znaczna zgoda, co do innych jesteśmy zdani na propozycje pojedynczych autorów. Tak więc istnieje dość powszechna zgoda, co do tego, że wyrażenie *dia touto* odnosiło się w Q do poprzedzającego logionu o troszczeniu się (Łk 12, 11n). Werset 27 różniący się charakterem (sapiencjalna wypowiedź) oraz językowym kształtem jest późniejszy. Werset 34 jest prawdopodobnie dodatkiem występującym w QMt. Co do pozostałej części perykopy (ww. 25b-26. 28b-33) – nie ma już takiej zgodności. Pojawiają się różne propozycje wskazania pierwotnego kształtu tekstu (w. 25; ww. 26. 28-30; ww. 26. 28-32b). Zgoda panuje jedynie co do tego, że przytaczana istniejąca argumentacja jest mało przekonująca. Z tego powodu niektórzy rezygnują z hipotez i przyjmują ww. 25-26. 28-33 jako najstarszy tekst. Jest to najbardziej prawdopodobne rozwiązanie.

**Autentyczność.** Idea bezgranicznego zaufania do Ojca pojawiająca się w omawianym tekście stanowi *characteristicum* orędzia Jezusowego. Nie ma zatem żadnego powodu, aby odmawiać autentyczności wypowiedzi. Dotyczy to tekstu podstawowego (ww. 25-26. 28-33), który następnie – jak wynika z analizy historii tradycji – został uzupełniony w stylu sapiencjalnym.

## I. Egzegeza

25. Niniejszy werset i następne wyrażają (podobnie jak 1 P 5, 7: „Złóżcie całą swą troskę na Pana, On będzie się troszczył o was...”; por. Ps 127, 2; Hbr 13, 5) mocną wiarę w Opatrzność. Sformułowanie *dia touto* (*dlatego*) wiąże – jak wspomnieliśmy – niniejszą perykopę z poprzedzającą. Wspomniana wcześniej (w. 24) służba Bogu wymaga nie tylko dystansu wobec posiadania, ale także porzucenia zmartwień i niepokoju. Czasownik *merimnan* posiada całą gamę znaczeń zawierających ideę zatroskania, zadreczania się, martwienia. Ten, kto się martwi, trwa

w atmosferze lęku i przygnębienia. Omawiany czasownik (*merimnan*) wskazuje na sytuację zmartwienia i udręki prowadzącą do braku wiary (w. 30) i stawiania pełnych niepokoju pytań (w. 31). Owa udręczająca troska i zmartwienie odnosi się do spraw najbardziej podstawowych: do jedzenia i ubrania. W tym miejscu, zgodnie z antropologią semicką, *duša* (*psychē*) oznacza życie albo inaczej siły życiowe (nie zaś w sensie platońskim nieśmiertelną część w człowieku), które poprzez pokarm podtrzymuje się i pomnaża. *Ciało* (*sōma*) z kolei oznacza będące przy życiu ciało człowieka. Wypowiedź zawiera paralelizm członów i w konsekwencji oznacza: Nie martwcie się o siebie: o to, co będziecie jeść i czym będziecie się odziewać! Uzasadnieniem powyższego wskazania i zachęty jest kolejne stwierdzenie: Wszak człowiek to coś więcej niż pokarm i odzienie! Nie jest to oczywiście zakaz podejmowania pracy w celu zapewnienia sobie pokarmu i odzienia, ale przestroga przed pełnym niepokojem zabieganiem o pokarm i odzienie. Myśl jest następująca: człowiek zamartwiając się o pokarm i odzienie, ryzykuje doznanie daleko większej szkody. Zajmując się tym, co mniej ważne, zaniedbuje to, co bardziej ważne, tj. zaniedbuje swe prawdziwe życie. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że pośród trosk o życie na ziemi nigdy nie osiągnie tego, co jest życiem prawdziwym. Zastosowana jest tu argumentacja *a maiori ad minus*: skoro Boża wszechmoc powołała do istnienia życie i ciało, to zatroszczy się również o pokarm i odzienie. Każdy, kto opowiedział się po stronie królestwa, nie powinien ulegać zmartwieniom i wewnętrznej przez siebie samego wywoływanej udręce.

26. Spojrzenie na przyrodę uzasadnia wcześniejsze wezwanie do zaniechania troski o pokarm i odzienie. Oto ptaki niebieskie nie sieją, nie żną i nie zbierają do stodoł, a przecież Ojciec niebieski żywi je (por. *PsSal* 5, 9n; oprócz ptaków wymieniane są ryby, por. *Ps* 104, 14; 147, 9). Ściśle biorąc, ptaki nie są tu przykładem bezczynności zupełnej, ale braku określonych działań (nie żną i nie sieją) w celu zapewnienia sobie pożywienia. Ptaki „pracują”, ale Bóg Stwórca uzupełnia to, czego brakuje ich pracy. Spotykamy się tutaj z argumentacją *a minori ad maius*. Jeśli bowiem ptaki, które nie żną ani sieją, żyją dzięki trosce Boga Stwórcy, o ileż bardziej ludzie, którzy żną i sieją! Ptaki świadczą o istnieniu opieki Bożej, która zapewnia istnienie i życie. W wersecie tym uwidacznia się optymistyczne spojrzenie na przyrodę obecne również w starożytnych pismach stoickich (por. np. Seneka, *Remed. fort.* 10) i judaistycznych (np. *Qidd.* 4, 14). O katastrofach w przyrodzie, w wyniku których giną zwierzęta i rośliny, nie ma w tym miejscu mowy. Bez wątpienia, ewangelista jest świadom różnorodnych cierpień w świecie ludzi i w świecie zwierząt (por. 10, 29-30). Jednakże pomimo uzasadnionych podstaw do niepokoju, zmartwienia, lęku i udręki mogą i powinny być ciągle przezwyciężane dzięki wierze w opiekę Boga, który jest Ojcem (por. 5, 45; 6, 9).

Dlaczego jednak owa wzmianka o niepracujących ptakach? Być może pojawia się ona dlatego, że ci, do których kierują się te słowa, rzeczywiście nie sieją, nie

zną i nie zbierają do stodoł. Jest zatem możliwe, że słowa te pierwotnie skierowane były przez Jezusa do tych swoich uczniów, którzy podobnie jak On opuścili swoją zwyczajną pracę ze względu na królestwo Boże. Słowa te odnosilyby się do uczniów Jezusa, następnie w sposób szczególny do wędrownych charyzmatyków, którzy podjęli radykalny trud dla królestwa Bożego (A. Paciorek, *Przypatrzenie się liliom*, 133nn).

27. Pomiędzy wzmiankę o ptakach niebieskich a liliach polnych wprowadzona została wypowiedź o charakterze sapiencjalnym i o raczej pesymistycznym wydźwięku. Sens ogólny wypowiedzi jest oczywisty. Człowiek nie może dokonać zmian w tym, co wyznaczył Stwórca. Pewną trudność nasuwa dokładne rozumienie wypowiedzi. Pochodzi to stąd, że *hēlikia* może oznaczać długość życia albo długość ciała, czyli wzrost. W zależności od tego *pēchys* oznaczałoby albo podstawową miarę czasu (chwila), albo miarę wzrostu (łokiec; por. np. Łk 2, 52; 19, 31; J 9, 21) (G. Schwarz, *προσθελαι*, 244nn). Wypowiedź można zatem rozumieć w ten sposób, że nikt nie jest w stanie choćby niewiele dodać do długości swego życia ani też do wielkości swego ciała. Zazwyczaj przyjmuje się pierwsze znaczenie, ponieważ przedłużenie życia zawsze było przedmiotem dążenia człowieka, podczas gdy nie było nim zasadniczo wydłużenie wzrostu. Jakikolwiek będzie szczegółowe rozwiązanie, główna myśl pozostaje ta sama. Każdemu człowiekowi Bóg wyznaczył odpowiednią miarę (por. Ps 39, 5: „Panie, mój kres pozwól mi poznać, i jaka jest miara dni moich, bym wiedział jak jestem znikomy”; por. także: Hi 14, 5; Syr 17, 2).

28-29. Pojawia się tutaj obraz paralelny do tego z w. 26. W miejsce pracy mężczyzny, która zapewnia utrzymanie pojawia się obraz domowych zajęć kobiety. Jej praca określona jest jako trudzenie się (*kopiaō*) oraz przedzenie (*nētheō*). Wypowiedź sugeruje, że wśród słuchaczy Jezusa były również kobiety. Jako materiał poglądowy dla wykazania, że Bóg troszczy się o najdrobniejsze swoje stworzenia, służą teraz lilie polne. Ścisłe botaniczne oznaczenie owych roślin (*to krinon*) nie jest możliwe. Najczęściej wymienia się purpurowy *anemon*, kolorem nawiązujący do purpury królewskiej Salomona. Wymienia się także krokusy, gladiole, tzw. lilie Maryi albo ogólnie kwiaty galilejskie. Najprawdopodobniej nazwa ta obejmuje wszystkie kwiaty o kształcie kielicha. Jezus nie wymieniał jednego gatunku, ale miał na myśli wiele kwiatów kwitnących tak obficie pomiędzy miesiącem styczniem a majem. Przephych króla Salomona był przysłowiowy (por. 1 Krl 3, 13; 10, 4nn; 2 Krn 9, 13nn). Lilie jednak, które nie trudzą się ani przędą, odznaczają się wiele większym przepychem (*pollō(i) mallon*). Na przykładzie lilii uczniowie winni się uczyć zaufania do Bożej Opatrzności.

30. Lilie przewyższające swym pięknem szaty Salomona ulegną zniszczeniu. Nazwane są tutaj trawą dla podkreślenia ich przemijalności (Ps 90, 5-6; 1 P 1, 23-25).



Powtarza się znowu argumentacja *a minori ad maius*. Bóg, który przyodziewa trawę pełną pięknymi kolorami, okazując swą troskę o najmniejsze swe stworzenia przeznaczone na zniszczenie, z pewnością zatroszczy się o ludzi stworzonych na swój obraz. Dlatego niepokój i troski są wyrazem małej wiary. Słowo *małej wiary* (*oligopistoi*) jest częstym słowem Mateusza, które tutaj pojawia się po raz pierwszy. U Mateusza odnosi się często do uczniów i wskazuje na niedostatek zaufania (por. Strecker, *Bergpredigt*, 143). Charakteryzuje sytuację wspólnoty, która znajduje się pomiędzy wiarą a niewiarą, która lęka się i niepokoi, ponieważ wątpli w łaskawą pomoc Jezusa (8, 26; 14, 31). Tutaj termin ten nie ma specyficznie chrześcijańskiego znaczenia (ludzie, których wiara w Chrystusa jest słaba), ale raczej oznacza ludzi, którzy mając świadomość, że natura nie wyposaża ich w odzienie, ulegają z tego powodu niepokojom i troskom. Wyrażenie „małej wiary” wskazuje, że Boża opieka nie ogranicza się do tego, czego dostarcza natura.

31-32. Werset 31, stanowiący niejako inkluzję względem w. 25, podsumowuje dotychczasowy wywód (6, 25-30). Wszystkie te rzeczy, tj. pokarm i odzienie są przedmiotem usilnej troski pogan. Mają oni rzeczywisty powód, aby troszczyć się i martwić o pokarm i odzienie, aby „zabiegać” o dobra materialne, ponieważ ukierunkowani wyłącznie ku temu, co na ziemi, nie są świadomi szansy, jaką daje zaufanie w Ojcowską opiekę Boga. Ta opieka to nie tylko doświadczany przez wszystkich porządek natury, w którym ujawnia się dobroć Boga Stwórcy (por. 5, 45), ale także Jezusowe słowo ukazujące człowiekowi cel życia i otwierające drogę do królestwa Bożego (por. 5, 17-20). Wyraża aluzję do modlitwy Ojcze nasz wskazując, że najgłębszą motywacją wolności w stosunku do trosk materialnych zawiera się w dziecięcej relacji względem Ojca, który jest w niebie. Chrześcijanin nie jest nieświadom potrzeby pokarmu i odzienia, odczuwa ich potrzebę, ale to odczuwanie i ta świadomość połączona jest z zaufaniem wobec Boga. Błąd pogan jest więc podwójny: nie wiedzą oni o dobroci Ojca, a w konsekwencji *zabiegają* (*epidzetousin*) o zaspokojenie swoich potrzeb, dopuszczając się niesprawiedliwości i przemocy wobec innych ludzi i innych w ogóle stworzeń.

33. Werset ten stanowi kulminacyjny punkt całej perykopy. Królestwo i tylko królestwo zajmuje pierwsze miejsce wśród oczekiwań i pragnień ucznia Chrystusowego i jemu poświęca on całą swą energię. Człowiek ze swej natury jest istotą, która dąży do jakiegoś celu. Rzecz w tym, aby cel ten był dobry i sposób dążenia dobry. Zamiast dążyć do tego wszystkiego, co jest przedmiotem pożądania pogan, uczniowie Chrystusa szukają najpierw królestwa Bożego i jego sprawiedliwości. Tak więc czasownik *dzêtein* (*szukać, zabiegać*), który przedtem określał gorączkowe zabiegi dokonywane przez pogan w celu zdobycia dóbr materialnych, teraz wyraża radosne i zdecydowane dążenie uczniów Jezusa ku królestwu (*dzêtein* u Mateusza posiada znaczenie pozytywne i negatywne; zob. 2, 13, 20; 7, 7; 18, 1; 21, 46



itp.). Ukierunkowani w całym swym życiu na królestwo, uczniowie Jezusa mogą z ufnością powierzyć się Ojcu. Jezus nie wzywa bynajmniej do odrzucenia trosk dla samego odrzucenia, ale po to, aby człowiek stał się wolnym dla królestwa.

Wyrażenie „królestwo” przywołuje ideę eschatologii. W obliczu eschatologicznego wyzwania i eschatologicznej obietnicy troski dnia powszedniego jawią się jako zupełnie małe i tym swobodniej mogą być pozostawione Opatrzności Bożej. Ten, kto słucha wskazań Syna Bożego, zachęcany jest nieustannie, aby odrzucając lęki i niepokoje, powierzył się opiece Ojca niebieskiego. W ten sposób postępując, chrześcijanin znajduje się na drodze do przyszłego królestwa, do którego wspólnota spodziewa się wejść po dokonaniu sądu. Jest ono już teraz obecne w osobie Jezusa. Należać do Jezusa, należeć do sfery Jego oddziaływania znaczy należeć do królestwa już teraz i już teraz doświadczać dóbr eschatologicznych. Dobra eschatologiczne nie są jednak jedynym dobrem na tej ziemi. Każdy, kto kieruje się ku królestwu porzucając z tego powodu wszystkie pozorne dobra, może liczyć na nieustanną szczodroblliwość Stwórcy, która nie dopuści, aby zabrakło mu pokarmu i odzienia.

Ów dar królestwa obecnego i przyszłego jest nieodłącznie związany z sprawiedliwością Bożą. Sprawiedliwość w rozumieniu ewangelisty to działanie człowieka zgodne z wymaganiami Boga objawionymi w Kazaniu na Górze. Jest ona nazwana „sprawiedliwością Boga”, ponieważ to Bóg określa jej naturę. Poprzez uzupełnienie: „i sprawiedliwości jego” Mateusz podkreśla, że szukanie królestwa nie jest biernym oczekiwaniem ani też czysto wewnętrznym religijnym nastawieniem, ale konkretnym działaniem, które jest urzeczywistnianiem woli Boga. Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości należy szukać „najpierw”, tzn. przed wszystkim innym. Owo fundamentalne szukanie nie wyklucza starania się o podstawowe potrzeby. Tutaj przychodzi na pamięć modlitwa Ojcze nasz. Po prośbach o przyjście królestwa Bożego i o pełnienie woli Bożej (6, 10) następuje prośba o chleb powszedni (6, 11). Dążenie do sprawiedliwości nie jest niczym innym, jak dążeniem do pełnienia zawsze woli Boga, dzięki czemu otrzymuje się udział w królestwie Bożym. Nie jest ono jednak dziełem człowieka. Jedynie Bóg może je obiecać i urzeczywistnić, nawet jeśli stawia pewne warunki.

34. Perykopa mogłaby zakończyć się wraz z w. 33. Ewangelista dodaje jednak zdanie, które z pozostałą resztą perykopy łączy się za pomocą słowa-wiązadła: *meminadō* (troszczyć się, martwić się): *Nie troszczcie się o jutro...* Werset ten, nieobecny u Łukasza, posiada charakter sentencji mądrościowej. Podobne wypowiedzi znajdujemy w tekstach sapiencjalnych (Koh 2, 23; por. Syr 11, 10n; 40, 1nn), a także w niektórych pismach judaistycznych: „Nie kłopotz się troskami jutra, ponieważ nie wiesz, co dzisiaj przyniesie. Być może, jutra już nie będzie, a wtedy troszczyłbyś się o świat, który do ciebie nie będzie należeć” (*b.Sanh.* 100b). Również niektórzy greccy i łacinecy pisarze zalecają koncentrowanie się na dniu dzisiejszym (np. Epiktet, *Diss.* 1, 9, 19; Seneka, *Ep.* III 3, 1).

Tutaj wezwanie do odrzucenia trosk zaopatrzone jest nową motywacją i zamknięte przysłowiem: *Dosyć ma dzień swojej biedy*. Wyrażenie: *kakia (bieda)* nie oznacza w tym miejscu zła moralnego, ale w sensie ogólnym wskazuje na różnorodne ludzkie trudy i utrapienia. Werset może być pojmowany optymistycznie lub pesymistycznie. Optymistycznie rozumiejąc, należałoby przyjąć, że jest to wezwanie do życia dniem dzisiejszym. Żyj dniem dzisiejszym! Przeszłości już nie ma, przyszłość być może nie będzie do ciebie należała! Bardziej prawdopodobne jest jednak rozumienie pesymistyczne: próżne są wszystkie plany; każdego dnia człowiek musi dźwigać ciężkie brzemie żywota.

Evangelium synoptycznym nieobce jest, oczywiście, uzasadnione i odpowiedzialne planowanie przyszłości (por. Łk 14, 28-32). Tutaj jednak mowa jest o troszczeniu się jako fałszywym ukierunkowaniu na przyszłość. Ten, kto martwi się i troszczy, okazuje, że chce wziąć swą przyszłość całkowicie w swoje ręce. Taka postawa będzie naznaczona zawsze lękami i obawami. Jest ona nierozumna, ponieważ każdy dzień ma swoją biedę i każdy dzień przynosi nowe problemy. Przede wszystkim jednak jest szkodliwa, ponieważ odbiera zaufanie do Boga Stwórcy i Ojca (ww. 26, 28-30).

### III. Aspekt kerymatyczny

*Wezwanie do ufności w Bożą Opatrzność.* Podstawowym przesłaniem perykopy jest wezwanie do ufności w Opatrzność. Owocem takiej ufności jest wyzbycie się trosk związanych z codzienną egzystencją. Człowiek, który stara się o królestwo Boże i Jego sprawiedliwość, nie ulegnie niepokojom w obliczu powszednich potrzeb życia. Niepokój i zatroskanie o sprawy egzystencji są świadectwem tego, że opcja fundamentalną takiego człowieka jest liczenie na własne ludzkie siły bez oglądania się na pomoc pochodzącą od Boga. Bez wątpienia, także w czasach Jezusa można było dostrzec przejawy dysharmonii w przyrodzie i świecie – choćby zwyczajna posucha, której skutkiem bywały martwe ptaki i wyschnięte lilie polne. Jezus jednak nie wycofuje swego zaufania wobec Boga. Rozumiejąc, że wszystko znajduje się w rękach Ojca, jest w stanie w całkowitej wolności działać dla dobra ludzi.

Powyższe nauczanie Jezusa miało szczególne znaczenie dla tych, którzy, jak pierwsi apostołowie, wędrowali, mając za jedyne swe bogactwo Ewangelię o królestwie. Ma ono znaczenie również dla tych uczniów Jezusa, którzy nie wchodzili na misyjne drogi, ale prowadzili życie osiadłe w granicach swojej społeczności. Dla każdego chrześcijanina niepokój i troska o sprawy światowe nie jest do pogodzenia z życiem ukierunkowanym na królestwo Boga. Niepokój i troska nie powinny dominować w sercu ucznia, który otrzymał łaskę poznania królestwa.

*Eschatologiczne tło argumentacji.* Przytoczone argumenty wzywające do porzucenia troski o potrzeby dnia codziennego prawdopodobnie nie przekonają

dzisiejszego człowieka. Trzeba jednak pamiętać, że argumentacja oraz konkluzje etyczne mają swój walor jedynie na fundamencie eschatologii. To właśnie przekonanie o nadejściu królestwa Bożego pozwala nie poddawać się niepokojom egzystencji, ponieważ wiadomo, że Bóg nasz Ojciec jest obecny w naszym życiu obecnym i przyszłym. Brak niepokoju jest oznaką opcji podstawowej na rzecz Boga i Jego królestwa. Wezwanie do porzucenia troski skierowana jest do tych, którzy oczekują nadejścia królestwa i całkowicie zwracają się ku niemu.

W naszych czasach, przepełnionych dokładnymi planami na przyszłość i w ogóle zinstytucjonalizowaną troską o przyszłość, w czasach zdobywania materialnych zabezpieczeń życia i podkreślania znaczenia pracy, wskazania omawianej perykopy mogą stanowić świeży powiew spontaniczności i beztroski. Pamiętać jednak należy, że w ewangelicznym tekście idzie nie o alternatywę jakąkolwiek, ale o służbę dla królestwa. Do tej służby królestwu należy zaufanie Bogu oraz rezygnacja z ziemskich zabezpieczeń.

W *dziejach interpretacji* powyższej perykopy można wyróżnić dwa kierunki. Pierwszy odnosi zalecenia perykopy do chrześcijan, którzy, podobnie jak wędrowni charyzmatycy pierwotnego Kościoła, w szczególny sposób odczuwają obowiązek głoszenia i szerzenia Ewangelii. Kierunek drugi odnosi zalecenia ewangeliczne do wszystkich chrześcijan. W jednym i drugim wypadku pojawia się problematyka własności i problematyka pracy.

Mimo że praca za przykładem Pawła (2 Tes 3, 10-12) była pozytywnie widziana przez monastycyzm chrześcijański, u niektórych przedstawicieli wczesno-kościelnego eremityzmu znajdujemy tendencje przeciwnie. Mówiło się o „drodze doskonałości”, która zobowiązuje do pozbycia się wszelkiej troski zgodnie z 6, 25-34 oraz o „ścieżce drugorzędnej” odpowiadającej Pawłowej dewizie z 2 Tes 3, 10-12 (z pracy pożywać chleb). Pojawiały się też tendencje do całkowitego porzucenia pracy w ramach wysiłków zmierzających do upodobnienia się do aniołów. Przeciwno tym, którzy na wzór „ptaków niebieskich” odrzucali pracę, nawołując do nieustannej modlitwy występuje m.in. Augustyn (*Op. mon.*). Tendencje do całkowitego porzucenia pracy pojawiały się również później (np. kaznodzieje wśród waldensów). Zasadniczo jednak monastycyzm podkreśla wartość pracy. Czytamy więc, że Pachomiusz i jego brat, zgodnie z 6, 34, przekazywali nadwyżki swej pracy ubogim (*Vita Pachonii* 6). Znaczenie pracy podkreślały wszystkie reguły życia monastycznego, począwszy od Bazylego aż do Franciszka.

Drugi kierunek odnosi wskazania perykopy do wszystkich chrześcijan, łagodząc przy tym radykalizm jej wymogów. W takim wypadku rozpoczyna się zazwyczaj objaśnienie tekstu od ukazywania, czego tekst nie wymaga i do czego nie zobowiązuje. Oczywiście, praca nie jest zabroniona, ale nadmierna troska: *Labor exercendus est, sollicitudo tollenda* (Hieronim, *Comm. Matt.* ad loc. 6, 25). Także posiadanie jest dozwolone. Rzecz tylko w jego wykorzystywaniu. Trzeba rozróżnić pomiędzy troską nakazaną oraz troską nieewangeliczną, czyli zakazaną. Np. troski odnoszące się do

chwili obecnej są dozwolone, troski o „jutro” są troskami ziemskimi i jako takie nie powinny mieć miejsca. Chrzescijanin myśli o przyszłości wiecznej, nie zaś o przeszłości ziemskiej. Jednakże troski wypływające z miłości albo z obowiązku społecznego są dozwolone. Król, ojciec rodziny i każdy człowiek powinien w ramach swego obowiązku i urzędu troszczyć się nie tylko o dzisiaj, ale i o jutro. Niewątpliwie ten drugi kierunek prowadzi do stopniowego usuwania radykalizmu występującego w wypowiedzi Jezusa (Luz. I, 372nn).

### Bibliografia

- Bartolome J.J., *Los pájaros y los lirios. Una aproximación a la cuestión ecológica desde Mt 6, 25-34*, EstB 49 (1991) 165-190;  
 Beasley-Murray G.R., *Matthew 6, 33, the Kingdom of God and the Ethics of Jesus. „Seek first the Kingdom and Righteousness and all these Things will be added to you”*, w: *Neues Testament und Ethik*, Fs. R. Schnackenburg, red. H. Merkley, Freiburg/B 1989, 84-98; Carleton C.E., *Matthew 6, 24-34*, Int 41 (1987) 179-183; Derret J.D.M., *Bird of the Air and Lilies of the Field*, DRev 105 (1987) 181-192; Dillon R.J., *Ravens, Lilies and the Kingdom of God (Matthew 6, 25-33/Luke 12, 22-31)*, CBQ 54 (1991) 605-627; Hamphries-Brooks S., *Apocalyptic Paraenesis in Matthew 6, 19-34*, w: *Apocalyptic and the New Testament*, Fs. J.L. Martyn (JSNTSup 24), red. J. Marcus i in., Sheffield 1991, 95-112; Healy J.F., *Models of Behavior: Matt 6, 26 (Luke 12, 24) and Prov 6, 6-8*, JBL 108 (1989) 497-498; Paciorek A., *Przypatrzcie się lilii na polu...* (Mt 6, 25-34), RBL 55/2 (2002) 133-146; Schwarz G., *προοβελτας επι της ηλίκτων τρυφών*, ZNW 71 (1980) 44-247; Steinhilber M.G., *The Savings of Anxieties, Matt 6, 25-34 and Luke 12, 22-32*, Forum 6 (1990) 67-79; Wischmeyer O., *Matthaus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen*, ZNW 85 (1994) 1-22.

### 2.2.7.5. Nie sądźcie (7, 1-5)

7<sup>1</sup> „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni.

<sup>2</sup> Bo takim sądem, jakim wy sądzicie,

będziecie osądzeni,

i taką miarą, jaką wy mierzycie,

zostanie wam odmierzona.

<sup>3</sup> Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata,

a belki we własnym oku nie dostrzegasz?

<sup>4</sup> Albo jak możesz mówić swemu bratu:

Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka,

a oto belka w twoim oku!

<sup>5</sup> Obludniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka,

a wtedy będziesz umiał usunąć drzazgę z oka twego brata.”

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższe słowa wprowadzają nowy temat: przestrożę przed osądzaniem innych. Ze względu na treść perykopa jest powiązana z niektórymi wcześniejszymi wypowiedziami (por. 5, 7, 9, 22, 44; 6, 14-15). Natomiast pod względem formalnym istnieje pewne podobieństwo z poprzednią perykopą: zarówno tam, jak



i tutaj zakazy stanowią obramowanie perykopy. Dzięki kilkakrotnym powtórzeniom takich słów, jak drzazga, belka, oko, wyrzucić, brat - tekst osiąga dużą zwartość. Kilkakrotne powtórzenie słowa „brat” sugeruje, że idzie o wspólnotę uczniów Jezusa.

Perykopa rozpoczyna się negatywnym wezwaniem: *Nie sądzcie...* z podaną natychmiast motywacją: *abyście nie byli sądzeni*. Motywacja ta zostaje następnie rozwinięta w dwóch kolejnych symetrycznie zbudowanych zdaniach (ww. 1-2). Zachęta do powściągliwości w sądzeniu, a raczej zakaz sądzenia, objaśniony jest z kolei poprzez dwa pytania zawierające hiperboliczne w swej wymowie obrazy żdźbła i belki w oku (ww. 3-4). Obydwa odsłaniają absurdalność upominania bliźniego połączonego z jego potępianiem a wywyższaniem siebie. Zdanie kończące zachętą do szczerej autokrytyki jako przeciwwagi i lekarstwa na zbyt pochopne wypowiadanie osądów (w. 5). Schematycznie struktura omawianej perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Zakaz sądzenia wraz z krótką motywacją (w. 1)
- 2) Motywacja poszerzona (w. 2)
- 3) Dwa przykłady o charakterze hiperbolicznym - drzazga i belka (ww. 3-4)
- 4) Konkluzja w oparciu o przedstawione przykłady (w. 5).

**Redakcja i tradycja.** Historia tradycji jest nieco skomplikowana. Logion zabraniający dokonywania sądu pochodzi najwyraźniej z Q (por. Łk 6, 37), z wyjątkiem krótkiego dodatku w. 2a (*Takim sądem, jakim wy sądziecie, będziecie osądzeni*). Następny o mierzeniu odpowiednią miarą pojawia się w tradycji potrójnej (Mk 4, 24; Łk 6, 38c). Logion o drzazdze i belce zdaje się znowu przynależeć do Q (Łk 6, 41n). Ponieważ 7, 1-5 znajduje się dość dokładnie w Łk 6, 37-42, najbardziej słusznym wydaje się przyjąć Q jako źródło dla Mt. Mateuszowe ujęcie jest jednak znacznie krótsze od Łukasowego.

**Gatunek.** Tekst ma charakter sapiencjalny. Literatura mądrościowa chętnie posługiwała się argumentacją odplaty (*ius talionis*), najczęściej jednak w nieosobowych wypowiedziach (np. Prz 11, 25; 13, 20; 17, 13 i in.). Pojawiają się jednak również wypowiedzi w drugiej osobie (np. Syr 7, 1). Sapiencjalny charakter posiada również formuła: „najpierw... potem” (por. Syr 11, 7; Prz 24, 27). Różnica w stosunku do tekstów mądrościowych wyraża się jedynie w eschatologicznej perspektywie, zresztą nieznacznie sygnalizowanej.

**Autentyczność.** Perykopa jako całość dobrze harmonizuje z przepowiadaniem Jezusa. W szczególności werset 1 ze względu na swój radykalizm należy przypisać Jezusowi. Również pozostałe wypowiedzi dobrze harmonizują z głoszeniem Jezusa, w którym wiele miejsca poświęcono miłości i przebaczeniu. Także pewna hiperboliczność wypowiedzi odpowiada sposobowi nauczania Jezusa. Brak także oznak występowania późniejszych problemów dotyczących dyscypliny kościelnej. Wszystko to, pomimo pewnych podobieństw w stosunku do judaistycznych wypowiedzi mądrościowych, przemawia za pochodzeniem od Jezusa.

## II. Egzegeza

7. 1. Perykopę rozpoczyna ostrzeżenie przed wydawaniem sądu o innych. Radykalizm wypowiedzi zbliża ją do uprzednio podanych antytez. Zastosowany grecki czasownik (*krinein*) oznacza zarówno czynność osądzania w ogóle, jak i wydawanie osądu negatywnego (synonim *katakrinō* = *potępiać*, por. 12, 41-42; 20, 18). Z kontekstu wypowiedzi można wnosić, że idzie o negatywny osąd, czyli potępienie (por. J 3, 17; 8, 15; 16, 11 i in.). Taki kierunek rozumienia sugeruje także późniejsza wzmianka o drzazdze i belce. Mając na uwadze te wypowiedzi Mateuszowe, które zakładają jednak dokonywanie oceny i osądu (zob. 7, 15-20; 10, 11-15; 16, 6, 12; 18, 15-18) należy rozumieć, że napiętnowane są tutaj wszystkie oceny, w których brak jest miłości i które sprowadzają bliźniego do zwyczajnego przedmiotu (por. 5, 43-48; 22, 34-40). Nie idzie o powstrzymanie się od wydawania jakichkolwiek wyroków, ale – jak to wynika z podanego uzasadnienia – o powstrzymywanie się od wszelkich uprzedzeń, od wszelkich lekkomyślnych i pośpiesznych osądów. Brak jest rozróżnienia pomiędzy osądem prywatnym a publicznym.

Druga część wersetu podaje uzasadnienie dla zakazu. Zastosowanie strony biernej (tzw. *passivum theologicum* = abyście nie byli sądzeni) zgodnie z ówczesnym sposobem wypowiadania się oznacza: abyście nie byli sądzeni przez Boga na Sądzie Ostatcznym. Poza tym każdy, kto osądza innych, zostanie także przez innych osądzony. Apostoł Paweł wydaje się wyraźnie zależny od nauczania Jezusa w tym względzie, kiedy pisze: „Przeto nie możesz wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz” (Rz 2, 1). Tak więc osąd należy do Boga. Tylko On zna tajemnice ludzkich serc. Nie znaczy to, że nie mamy prawa ani możliwości dostrzegać tego, co dobre i co złe. Osąd jednak trzeba ograniczyć do obszaru czynów, nie podejmując się osądzania ludzi.

2. Niniejszy werset stanowi przedłużone uzasadnienie zakazu dokonywania osądu. Racją unikania sądu jest groźba odpłaty (*ius talionis*). Wydany przez człowieka wyrok powróci do niego jako wyrok Boży: *Takim sądem, jakim wy sądzicie, będziecie osądzeni*. Powyższe zdanie zawiera dwa stwierdzenia. Najpierw to, że wszyscy są równi wobec prawa i dlatego każdy będzie sądzony według tego, jak sam sędzi, po wtóre zaś, że każde osądzanie i potępienie drugiego pociąga za sobą wyrok (*krima*). Można byloby mniemać, że werset wzywa do miłosierdzia w sądzie, aby i Bog okazał miłosierdzie. W rzeczywistości stanowisko Jezusa jest bardziej radykalne: w ogóle zabrania wydawania osądu potępiającego (w. 1a). Znaczenie omawianego wersetu jest więc następujące: jeśli podejmujesz się sądzienia, odbierasz sobie prawo do Bożego przebaczenia. Kiedy więc podejmujesz się sądzienia, pamiętaj, że ty także jesteś winnym wobec Boga i ludzi (B. Couroyer, *De la mesure*, 366nn). Wypowiedź nie jest zachętą do zamykania oczu na słabości, ale

zachętą do przebaczenia. Wezwanie do bezgranicznego przebaczenia zawarte jest w Jezusowej przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (18, 23-35).

Ta sama myśl została wyrażona także w wypowiedzi o odmierzaniu taką samą miarą. Podobne wypowiedzi pojawiają się w pismach rabinackich: „Jaką kto miarą mierzy, taka będzie zmierzony” (*Sota* 3, 1). Także tutaj nie jest to wezwanie do bardziej łagodnego sądu, a to w celu doświadczenia miłosierdzia ze strony Boga. Sprzeciwiałoby się to w. 1a, gdzie spotykamy zdecydowany zakaz sądzenia. Mimo to jednak w słowach wypowiedzi w. 2 zdaje się przebiegać sytuacja pierwotnej wspólnoty, w której zajęcie stanowiska było niekiedy niezbędne.

3-4. Następujące teraz obydwie retoryczne pytania, o drzazdze w oku brata i belce we własnym, stanowią oczywistą metaforę. Rzeczownik *karfos* oznacza drobny odłamek (prawdopodobnie trociny, w polskich tłumaczeniach przywykliśmy do drzazgi), który może wpasć do oka. Natomiast *dokos* (*belka*) jest zamierzonym wyolbrzymieniem w celu uzyskania kontrastu z trociną. Ta karykaturalna wypowiedź o trocinach i belce (obrazy zaczerpnięte z prac Jezusa cieśli?) odnosi się już nie do osądzania, ale do napominania. Bez wątpienia jedno nieodległe jest od drugiego. Znaczenie wypowiedzi jest oczywiste. Jeśli ma się belkę w oku, nie da się dokładnie widzieć, a zwłaszcza nie można wykonać rzeczy tak precyzyjnej, jak usunięcie drobnego jakiegoś odłamka z oka bliźniego. Dla uwypuklenia tej oczywistości starożytni posługiwali się licznymi przysłowiami (np.: „Skoro nie możesz uporządkować Attyki, uporządkuj swoje podworko” (Epiktet, *Diss.* 2, 16, 45). Wzmianka o bracie sugeruje, że zalecenie winno być stosowane najpierw i przede wszystkim we wspólnocie uczniów Jezusa. Oczywiście powinno być stosowane także na zewnątrz, ponieważ miłość powinna obejmować również tych na zewnątrz. Zresztą uniwersalistyczna etyka Mateusza nie pozwala ograniczać poleceń Jezusa do relacji pomiędzy uczniami (5, 24, 47).

5. Werset ten wzywa do usunięcia najpierw belki ze swego oka, zanim podejmiemy działanie na rzecz bliźnich. Uznanie własnych niedoskonałości i wysilek zmierzający do ich usunięcia pozwoli spojrzeć bardziej współczująco na niedostatki innych. Tego właśnie nie czyni hipokryta, który żyje w ciągłej sprzeczności pomiędzy tym, kim jest, a kim siebie czyni i chętnie podejmuje się naprawiać innych bez poprawiania siebie. Wypowiedź: *wtedy będziesz umiał usunąć drzazgę z oka twego brata*, zdaniem niektórych, nie powinna być rozumiana w ten sposób, jakoby sytuacja taka istotnie mogła zaistnieć, ponieważ w takim razie wspomniana wypowiedź sprzeciwiałaby się zakazowi osądzania. W rzeczywistości jest ona ironiczną i oznacza: Podobnie jak nie możesz uwolnić się od belki, tak też nie możesz wydawać sądu na temat drzazgi twego brata (Bonnard, 97). W takim rozumieniu ww. 4-5 nie należy rozumieć jako instrukcję w sprawie upomnienia braterskiego.



Wydaje się jednak, że wypowiedź należy rozumieć w sensie bezpośrednim. Uznawszy własne niedomagania i słabości oraz oczyściwszy spojrzenie, możemy z pokorą spojrzeć na braki bliźniego i pomóc mu w ich usunięciu. Taka interpretacja dobrze harmonizuje z inną wypowiedzią z Ewangelii Mateusza wzywającą do napomnienia brata, jeśli przypadkiem zbłądził (18, 13-18; por. Ga 6, 1-5). Grzech brata nie jest jego prywatną tylko sprawą. Drzazga w oku brata pozostaje zawsze drzazgą. Uznanie własnej winy uczyni bardziej miłosiernym względem innych.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Wartość osoby ludzkiej.* Jezusowe: *Nie sądzcie...* nadaje walor osobie ludzkiej. Oznacza, że nie można osoby ludzkiej identyfikować z jej czynami, z zewnętrznym obrazem jej egzystencji. Jezusowy zakaz wzywa do uszanowania misterium każdej osoby, której tajemnice zna tylko Bóg. Zrozumieniu słów Jezusa najlepiej służy spojrzenie na Jego postawę wobec innych. Jezus nie patrzy, aby sądzić i potępiać. Jego spojrzenie wyzwala i odnawia. Dzieje się tak, ponieważ Jego spojrzenie jest spojrzeniem miłości. Miłość nie jest równoznaczna z obojętnością permissywizmu, którą na dodatek nazywa się tolerancją. Miłość oznacza jasny osąd tego, co zostało dokonane bez miłości. Miłość odróżnia zło od tego, który je popełnił. Zakaz osądzania zwraca się przeciwko takim sądom, które potępiają człowieka wraz z jego czynem. Tymczasem należy bezkompromisowo potępiać zło, nie niszcząc tym samym człowieka. Zarysowany model relacji pomiędzy członkami wspólnoty wierzących odpowiada etyce miłości jako streszczeniu prawa i proroków (7, 12; 22, 39-40). Jakkolwiek uczeń Chrystusa nie może ominąć w ogóle osądu (por. 18, 15-18), jego sąd ma być dokonywany w miłości. Osądzanie należy rozpocząć od siebie i każdy, kto będzie uważny w osądzaniu samego siebie, okaże wiele wielkoduszności i zrozumienia w osądzaniu innych. Te same bowiem zasady, według których osądzamy innych, należy zastosować do siebie.

*Drzazgi i belki.* Hiperbola drzazgi i belki ukazuje absurdalność wielu sądów ludzkich, a zarazem prawdziwe zamilowanie człowieka do wydawania sądów. Wielu zajmuje się wyszukiwaniem błędów, które inni popełnili albo przynajmniej prawdopodobnie popełnili, i to przez całe życie. Czynność ta jest atrakcyjna zapewne dlatego, że poszukiwanie drzazgi pozwala na spokojne pozostawienie belki we własnym oku. Pozwala na odgrywanie przedstawienia wobec świata, pozwala na obłudę. Obłuda bowiem polega na tym, że z daleka obchodzi się krytykę siebie samego poprzez krytykę innych. Ileż potrzeba krytyki innych, aby nie musieć patrzeć na zło własnego serca!

*Historia oddziaływania.* W historii interpretacji tego fragmentu Ewangelii pojawiało się pytanie, jak daleko sięga Jezusowy zakaz sądzienia. Czy odnosi się



wylącznie do relacji pomiędzy poszczególnymi jednostkami, czy też zakwestionowane zostają wszelkie sądy w państwie i w społecznościach.

Większość komentatorów jest zdania, że omawiana wypowiedź nie stawia pod znakiem zapytania sądownictwa państwowego i kościelnego. Wskazuje się najczęściej na przypadek Ananiasza i Safiry (Dz 5, 1-11) albo na rozstrzygnięcia Pawłowe w Koryncie (1 Kor 5, 1-8). Prawo do sądenia przysługuje tym, którzy sprawują władzę w Kościele. Rezygnacja z tego prawa albo zbytńia łagodność prowadziłaby do powszechnego laksyzmu (Tertulian, *Pud.* 2). W konsekwencji polem stosowania nakazu ewangelicznego stało się przede wszystkim życie prywatne, jego adresatem natomiast - pośpieszny osąd o kimś wydawany w warunkach życia codziennego. Takiemu osądowi przeciwstawiano miłość. Ta ostatnia powinna być miarą osądu, a w razie wątpliwości należało wypowiadać się *in meliorem partem*, nie wystawiając ukrytych grzechów na światło dzienne (Augustyn, *Serm. Dom.* 2, 18). Poza tym, mówi Augustyn, istnieją czyny, o których nie wiemy, z jaką intencją zostały dokonane, jako że mogły być wykonane z dobrą albo złą intencją. Trzeba zatem powstrzymać się od sądenia. Nadejdzie czas ich osądenia, kiedy Pan wystawi tajemnice mroków na pełne światło (*Serm. Dom.* 2, 18, 60). W środowisku mnichów i anachoretów, później zaś pośród ugrupowań anabaptystów zakaz osądzania rozumiany był bardziej radykalnie. Dla anachoretów, dla postaci pustyni, omawiana wypowiedź Jezusa stała się ośrodkiem chrześcijańskiej egzystencji. Liczne są opowiadania mówiące o tym, jak bardzo konsekwentnie anachoreci i ojcowie występowali przeciwko jakimkolwiek osądom. Historia chrześcijaństwa zna także zjawisko domagania się, aby omawianą zasadę wprowadzić we wszystkie bez wyjątku dziedziny życia społecznego (np. anabaptyści, L. Tolstoj) (Luz, I, 376nn).

### Bibliografia

Couroyer B., *De la mesure dont vous mesurez il vous sera mesure*, RB 77 (1970) 366-370; Derrett J.M., *Christ and Reproof* (Matthew 7, 1-5/Luke 6, 37-42), NTS 34 (1988) 271-281; Hendry G.S., *Judge Not: A Critical Test of Faith*, TTo 40 (1983) 113-129; Neuhaüster E., *Mit welchem Masstab misst Gott die Menschen?*, BiLi 11 (1970) 104-113.

### 2.2.7.6. Nie dawajcie psom tego, co święte (7, 6)

<sup>6</sup> „Nie dawajcie psom tego, co święte,  
i nie rzucajcie swych perel przed świnię,  
aby ich nie podeptały nogami,  
i aby obróciwszy się, nie poszarpały was”.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższa zagadkowa wypowiedź zdaje się stanowić osobny logion. Co najwyżej z poprzedzającymi ww. 1-5 łączy go czasownik *rzucić* (*bal-lō*), zaś z następującymi ww. 7-11 – czasownik *dawać* (*didōmi*). Podwójna zachęta, zawierająca obrazy inspirowane światem zwierząt, uzasadniona jest podwójną motywacją. Całość tworzy staranny paralelizm chiastyczny. Schematycznie:

- 1) Nie dawać tego, co święte psom (w. 6a)
- 2) Nie rzucać pereł świniom (w. 6b)
- 3) aby ich (pereł) nie podeptały (świnie) (w. 6c)
- 4) aby was nie poszarpały (psy) (w. 6d).

**Tradycja i redakcja.** Powyższy logion jest prawdziwą zagadką. Dotyczy to zarówno jego pochodzenia, pierwotnego sensu, jak i znaczenia w obecnym Mateuszowym kontekście. Występuje tylko u Mateusza, choć jego występowanie w Q nie jest wykluczone (G. Strecker, *Bergpredigt*, 151). Łukasz mógł go pominąć ze względu na surowe brzmienie albo też logion znajdował się wyłącznie w Mateuszowym egzemplarzu Q. Jest też możliwe, że wypowiedź stanowi materiał własny pierwszego ewangelisty.

**Autentyczność.** Przeciwno bezpośredniemu pochodzeniu logionu od Jezusa przemawia sugerowane przezeń oddzielenie się od świata. Jezus nie unikał sytuacji trudnych. Przeciwnie, siedł tam, gdzie agresja zdawała się być największa (Gnilka, 260).

## II. Egzegeza

6. Błąkające się i na wpół dzikie psy były w starożytnych czasach przedmiotem odrazy (StrBill I, 724n). Świnie jako zwierzęta nieczyste dla Żydów stanowiły za zwyczaj metaforę na określenie pogan i w ogóle Rzymian (StrBill I, 441n). Z kolei pereły były czymś wyjątkowo kosztownym i cennym w oczach współczesnych (por. 13, 46). Pearlami nazywano niektóre wypowiedzi rabinów. *To, co święte* stanowiło określenie ofiar składanych w starotestamentalnych obrzędach (por. Wj 29, 33-34; Kpl 2, 3; 22, 10-16) (H. Lips, *Schweine*, 179). Znaczenie generalne wypowiedzi byłoby zatem następujące: Nie dawajcie rzeczy kosztownych tym, którzy nie umieją docenić ich wartości. Inaczej sami poniesiecie szkodę. Powyższe znaczenie sugerują także analogiczne wypowiedzi w pismach judaistycznych. Tak więc w *Tam.* 6, 5 czytamy: „Rzeczy święte, które nie będą używane, nie mogą być oddawane (tzn. odkupywane ze świątyni dla dowolnych celów), ponieważ nie wydaje się rzeczy świętych, aby dać je psom na pokarm”.

Poszukiwanie bardziej szczegółowego znaczenia logionu nie przyniosło jednoznacznego rozwiązania. Sądono więc, że logion miał za zadanie przestrzec wspólnoty judeochrześcijańskie przed podejmowaniem inicjatyw misyjnych wobec pogan (*PsClem Rec* 2, 3). Inni, mając w pamięci Mateuszowe otwarcie się na świat pogański, sądzili, że „psami i wieprzami”, którym nie należało przekazywać perel, są ci, którzy wyszydzali Ewangelię, gardząc jej pięknem (Hilary, *Comm. Matt.* 6, 1). Według innej interpretacji, psami byłiby heretycy, świniami – niewierzący (Hieronim, *Comm. Matt.* 7, 6). Nie brak było rozwiązań proponujących rozumienie logionu w kontekście poprzedzającej perykopy. Znaczenie wypowiedzi byłoby zatem: Bądźcie roztropni w wypowiedzianej krytyce nawet wobec braci, aby nie wywołać złych reakcji. Albo też w nawiązaniu do ww. 1-5 znaczenie wypowiedzi byłoby sarkastyczne: Czy wasze sądy są rzeczywiście „perłami”, i czy ci, których uważacie za psów i świnię, są nimi rzeczywiście? *Didache* stosowała wypowiedź do eucharystii: „Niech nikt nie spożywa ani nie pije z Eucharystii jak tylko ten, kto został ochrzczony w imię Pana. W tej sprawie Pan powiedział: «Nie dawajcie psom tego, co święte»” (*Did* 9, 5; por. 10, 6). Powyższą interpretację *Didache* przyjmowali niektórzy Ojcowie Kościoła.

Dość dobrze znana jest próba nadania wypowiedzi specyficznego znaczenia poprzez odwołanie się do substratu aramejskiego. Uważano bowiem, że tekst grecki niedokładnie oddaje znaczenie aramejskiej wypowiedzi (zamiast: *to, co święte*, proponowano czytać: *pierscienie*). Brzmienie logionu byłoby wówczas następujące: „Nie dawajcie waszych pierscieni psom i nie wieszajcie perel na wieprzach”. Rekonstrukcja powyższa odwołuje nas od brzmienia tekstu greckiego, a ponadto podaje dość nieprawdopodobne *Sitz im Leben*: Jezus miałby skierować te słowa do towarzyszących Mu niewiast, stawiających pytanie o sposób korzystania z biżuterii. Propozycja powyższa oddala od tekstu greckiego i tworzy nowe trudności niczego nie wyjaśniając (Wiefel, 146).

Wydaje się, że objaśniając logion, nie sposób wyjść poza ogólne stwierdzenie o tym, że jest to wezwanie do starannego strzeżenia powierzonego dobra przed zawsze możliwą utratą. Ponieważ logion nie jest dostatecznie zakotwiczony w kontekście Mateuszowym, w historii interpretacji był odnoszony do różnych sytuacji. Przywoływano go w celu obrony Ewangelii, obrony wspólnoty kościelnej, chrztu, Eucharystii, przywoływano przeciwko poganom, heretykom i wszelkiego rodzaju syndercom (Sand, 147).

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Głoszenie Ewangelii.* Głoszenie Ewangelii królestwa, drogocennej perły, jest zadaniem niedopuszczającym ociągania się (por. 28, 19). Powodzenie głoszenia

w znacznym stopniu zależy od otwartości i gotowości na przyjęcie orędzia ze strony tych, do których się przychodzi. Kiedy uczniowie spotykają się z odrzuceniem i uporem, nie są zobowiązani zgodnie z 10, 13-14 za wszelką cenę trwać i przezwyciężać wrogość. Raczej należy podążać dalej i spotykać innych słuchaczy, bardziej podatnych na przyjęcie tego, co święte. Inaczej nie tylko sprofanowane zostanie to, co święte, ale także sami głosiciele staną wobec niebezpieczeństw. Odrzucenie orędzia może się rozwinąć w nienawiść wobec głosicieli. Jezus zapowiedział uczniom niepowodzenia i prześladowanie. Jednakże nie powinny być one konsekwencją braku umiejętności rozeznawania, braku roztropności (Trilling, 165). Uczeń Jezusa jest świadom obowiązku głoszenia Ewangelii jak też obowiązku ustrzeżenia Słowa Bożego od profanacji i pohańbienia.

W tradycji chrześcijańskiej pierwszych wieków zdanie 7, 6 stosowane było w katechezie na temat Eucharystii oraz przyjmowania sakramentów przez ludzi nienależących do Kościoła a także samych chrześcijan uważanych za niegodnych (Did 9, 5; 10, 6; Tertulian, *Praescr.* 41, 1-2 itp.).

### Bibliografia

Bennett T.J., *Matthew 7, 6. A New Interpretation*, WTJ 49 (1987) 371-386; Jeremias J., *Matthaus 7, 6u, w: Abraham unser Vater*, Fs. O. Michel, Leiden 1963, 271-275; Lips H. v., *Schweine füttert man - Hunde nicht. Ein Versuch, das Rätsel von Mt 7, 6 zu lösen*, ZNW 79 (1988) 165-186; Elwelyn S., *Mt 7, 6A. Mistranslation or Interpretation?*, NovT 31 (1988) 165-186; tenże, *Mt 7, 6a. Mistranslation or Interpretation?*, NovT 32 (1989) 97-103; Maxwell-Stewart P.G., *„Do not give what is holy to the dogs” (Mt 7, 6)*, ExpT 90 (1978/79) 341.

### 2.2.7.7. O modlitwie (7, 7-11)

<sup>7</sup> „Proście, a będzie wam dane,  
szukajcie, a znajdziecie,  
kołaczcie, a otworzą wam.

<sup>8</sup> Ponieważ każdy, kto prosi, otrzymuje,  
kto szuka, znajduje,  
a kołaczącemu otworzą.

<sup>9</sup> Gdy któregoś z was syn poprosi o chleb,  
czy ktoś poda mu kamień,  
<sup>10</sup> albo gdy poprosi o rybę,  
czy poda mu węża?

<sup>11</sup> Jeśli więc wy, choć zli jesteście, umiecie dawać dobre dary swym dzieciom,  
o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da dobre rzeczy tym, którzy Go  
proszą”.



## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Po ostrzeżeniach i zakazach (*Nie gromadźcie skarbów... nie martwcie się... nie sądzcie...*) następują teraz zalecenia pozytywne. Powyższe pouczenie o modlitwie posiada związek z podobnymi wcześniejszymi wypowiedziami. Tak więc w 6, 7 Jezus wzywa swych uczniów do ufnej modlitwy w przekonaniu, że Ojciec niebieski zna potrzeby każdego, zaś w modlitwie „Ojcze nasz” (6, 9-13) Jezus zachęca najpierw do uwielbienia Boga, a następnie do przedłożenia podstawowych potrzeb ludzi.

Perykopa zbudowana jest bardzo harmonijnie. Potrójna zachęta (w. 7) otrzymuje potrójne zwięzłe objaśnienie (w. 8). Kolejne dwa wersety (ww. 9-10) kontynuują objaśnienie za pomocą dwóch krótkich przypowieści zbudowanych paralelnie w kształcie pytań retorycznych. Podsumowaniem jest konkluzja (w. 11) zawierająca argumentację *a minori a maius* (w. 11). Konkluzja oprócz wyraźnego paralelizmu charakteryzuje się tym, że przywołując na końcu początkowe wezwanie (prosić), zarysowuje wyraźnie temat perykopy, a zarazem wyznacza jej ściśle określone granice. Schematycznie struktura przedstawia się następująco:

- 1) Teza: trzy zachęty: *Proście... szukajcie... kolacście...* (w. 7)
- 2) Uzasadnienie ogólne (w. 8)
- 3) Uzasadnienie szczegółowe – przykład pierwszy (w. 9)
- 4) Uzasadnienie szczegółowe – przykład drugi (w. 10)
- 5) Konkluzja (w. 11).

**Tradycja i redakcja.** Perykopa pochodzi z Q, o czym przekonuje tekst paralelny Łukasza (11, 9-13). Z wyjątkiem Łukasowego wprowadzenia: „Powiadam wam...”, ww. 7-8 stanowią dosłowne powtórzenie Łk 11, 9-10. Wersety 9-10 występują także u Łk 11, 11-12, z tym że zestawienie: ryba – wąż pojawia się u Łk na pierwszym miejscu, po którym następuje zestawienie: jaskółka – skorpion. Na ogół Mateuszowa sekwencja: chleb – kamień uznawana jest za bardziej pierwotną niż: jaskółka – skorpion u Łk (chyba że w Q występowały trzy porównania). Werset 11 zasadniczo odpowiada Łk 11, 13. Jedyna znaczniejsza różnica polega na zamianie Mateuszowego wyrażenia „dobre dary” na „Ducha Świętego”. Oznaki Mateuszowej redakcji to zapewne: *Ojciec nasz, który jest w niebie* (w. 11). Próby rekonstrukcji bardziej szczegółowych faz kształtowania się tekstu nie wydają się przekonujące, jakkolwiek można się zgodzić, że ww. 7-8 oraz 9-10 istniały jakiś czas oddzielnie.

**Gatunek i autentyczność.** Omawiane logiony mają charakter wypowiedzi sapiențialnych. Skierowane są w szczególności – jak się wydaje – przeciwko faaryzeuszom, którzy byli zgorszeni postawą Jezusa wobec grzeszników, celników i innych ludzi zepchniętych na margines. Można w nich widzieć tak bardzo charakterystyczne dla Jezusa pouczenia o dobroci Ojca. Bóg jawi się jako Ojciec w osobie Jezusa zwracającego się bez wyjątku do wszystkich ludzi. Nie ma

żadnego powodu, aby odmawiać omawianym wypowiedziom pochodzenia od Jezusa (Luz. I, 383).

## II. Egzegeza

7. Perykopa rozpoczyna się wezwaniem do modlitwy błagalnej. Podobnie jak Syn Boży w Ewangelii Mateusza ukazwany jest często jako orant (11, 25; 14, 23; 19, 13; 26, 36nn), tak samo Jego uczniowie stają na modlitwie przed Bogiem (por. 24, 20; 26, 41). Trzy synonimy modlitwy błagalnej: proście, kołaczcie, szukajcie – podkreślają potrzebę i konieczność błagania. Zastosowane tutaj czasowniki, zwłaszcza czasownik „szukać”, posiadają w judaizmie wymiar religijny. Czasownik „szukać” wraz ze swym korelatem „znajdować” służy do określenia skutecznego szukania Boga (Iz 55, 6; Jr 29, 13-14) albo mądrości (Prz 1, 28, 17; Mdr 6, 12). Strona bierna: *będzie dane... będzie otworzone...* stanowi tzw. *passivum theologicum* i wyraża działanie Boga. Zastosowana forma czasownika (*futurum passivi*) odnosi się zarówno do spraw życia codziennego, jak i eschatologicznego sądu (D. Zeller, *Mahnspprüche*, 128n).

O ewentualnych warunkach prośby nie ma żadnej wzmianki. W tekstach mądrościowych pojawiają się jednak warunki wysłuchanej modlitwy. Tak więc wg Syr 34, 31b; Prz 28, 9 modlitwa grzesznika jest obrazą dla Boga i nie może być wysłuchana. Także Mateusz na innym miejscu wskazuje na warunek modlitwy zasługującej na wysłuchanie: *wierząc* (21, 22), *gdy dwóch albo trzech zgodnie...* (18, 19). Tutaj ewangelista rezygnuje z podania warunków wysłuchania, zapewne dla podkreślenia dobroci Boga, która jest tutaj główną ideą. U Mateusza, a także u synoptyków w ogóle, nie ma wyraźnego odniesienia się do problemu niewypełnionej prośby. Zaufanie pojedynczego wierzącego, jak i wspólnoty wydaje się niewzruszone (19, 19; 21, 22; J 14, 13; 15, 7; 16, 23-24). Wyjątkiem od reguły zdaje się być Mk 14, 32-42. Powyższe spostrzeżenie wskazuje na optymizm wiary pierwszych uczniów Jezusa.

8. Pewność wysłuchania zostaje wzmocniona zwyczajnym doświadczeniem. *Każdy, kto prosi, otrzymuje* – jest to częste doświadczenie żebrącego o wsparcie. Wprawdzie nie sprawdza się to w każdym dosłownie przypadku, ale generalnie twierdzenie takie jest prawdziwe (inaczej nie prosilibyśmy o nic w życiu). Jeszcze bardziej codziennym doświadczeniem jest znalezienie dzięki szukaniu albo otworzenie drzwi jako reakcja na kołatanie. Ludzie mają prawo spodziewać się znalezienia, kiedy szukają, oraz otwarcia drzwi w przypadku kołatania. Nie musi to mieć miejsce zawsze, ale najczęściej ma. O ile w wersecie poprzednim obietnice sformułowane są w czasie przyszłym (*futurum*), w. 8 podaje dwukrotnie czas teraźniejszy: *otrzymuje, znajduje*. Ma to uwypuklić rzeczywistniania się wyrażonego

na modlitwie pragnienia. Przekonanie, że Bóg odpowiada łaskawie na prośby, było powszechne w świecie judaizmu (por. Jr 29, 12-13; Ps 50, 15; Hi 22, 27). Szczególnie piękny jest fragment Iz 49, 15: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, tak która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie...”.

9-10. Optymizm poprzednich wypowiedzi mógłby spowodować zastrzeżenia i protesty: Czy naprawdę wszystko jest takie proste? Z tego powodu obietnica wysłuchania objaśniona została za pomocą dwóch obrazów zaczerpniętych z życia codziennego. Chleb i ryba stanowiły podstawowy posiłek Żydów. Zestawianie chleba z kamieniem pojawia się na wielu miejscach w starożytnych tekstach, zapewne ze względu na pewne podobieństwo (kolor, niekiedy kształt). To samo dotyczy ryby i węża. Idzie tu najprawdopodobniej o rybę podobną do węgorza, których wiele znajdowało się w jeziorze w pobliżu Antiochii (także w jeziorze Genezaret żyły, wg świadectwa Józefa Flawiusza, ryby o podobnym kształcie: *Bell.* 3, 520). Sformułowanie: *kto z was*, odwołujące się do słuchaczy lub czytelników, pragnie pobudzić ich zainteresowanie. Otóż wszyscy oni jako ludzie są dobrzy dla swych dzieci. Sama myśl podania dziecku kamienia w miejsce chleba, albo węża w miejsce ryby, jest oburzająca. Obrazowa wypowiedź uzmysławia, że fundamentem modlitwy jest relacja człowieka do Boga. Jest to relacja dziecka wobec ojca.

11. Po argumentie z doświadczenia (ww. 9-10) następuje argument rozumowy (w. 11), oparty na przekonaniu, że miłość Boga Ojca jest większa i bardziej pewna niż miłość ojców ziemskich. Jeśli ci ostatni przedstawieni są jako „źli”, to zapewne ze względów retorycznych, dla pełniejszego przeciwstawienia dobremu Bogu. Jest także możliwe, że słowa te skierowane są do kogoś innego, aniżeli do tych, „którzy proszą”, czyli przeciwko faryzeuszom poddającym krytyce postępowanie Jezusa wobec grzeszników, celników (por. 12, 34, gdzie faryzeusze nazwani są *ponèroi*). Zarazem byłaby to wypowiedź próbująca pozyskać tych właśnie ludzi poprzez apelowanie do ich ojcowskich uczuć. W każdym razie widać przesunięty akcent w pouczeniu. Wypowiedź nie podkreśla już wytrwałości na modlitwie, ale dobroć Boga Ojca obdarzającego swymi darami (Wiefel, 148).

Na pytanie, czym właściwie jest *to, co dobre*, ofiarowane przez Boga tym, którzy Go proszą, niektórzy odpowiadają, że są nim dobra duchowe (Jan Chryzostom), inni – wszystko, co pożyteczne (Tomasz z Akwinu), inni wreszcie – dobra eschatologiczne królestwa. W każdym razie nie jest powiedziane, że proszący otrzyma zawsze to, o co prosił. Z całego kontekstu Kazania na Górze można byłoby wnosić, że *to, co dobre* w pierwszym rzędzie oznacza wszystko to, co jest potrzebne, aby stać się prawdziwym uczniem, dzieckiem Ojca w niebie. Według Łukasza, darem będącym odpowiedzią na prośbę modlącego się ucznia Jezusa jest Duch Święty (Łk 11, 13). Łukasz najwidoczniej dokonał modyfikacji, ponieważ w jego

przekonaniu ujawnionym w Dz. Duch Święty jest darem w pełnym znaczeniu tego słowa. Poprzez zastosowany czas *futurum* Łukasz odnosi się prawdopodobnie do popaschalnych czasów Kościoła.

Godnym uwagi jest miejsce omawianej perykopy w całości Kazania na Górze. Otoż znajduje się ona przed końcową parenezą (7, 13-27). Zanim Jezus wezwie uczniów do wypełniania woli Ojca, który jest w niebie (7, 21), wcześniej wzywa do zwracania się ku Bogu z całą ufnością o potrzebne dary.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Kolejne pouczenie o modlitwie.* W Kazaniu na Górze jest to już drugie pouczenie o modlitwie. O ile wcześniej mowa była o sposobie modlitwy i jej treści, o tyle teraz ukazana jest postawa Boga wobec oranta. Ojciec, który jest w niebie, przyjdzie swym uczniom z pomocą o wiele pewniej niż rodzice ziemscy, którzy przecież także starają się dać swoim dzieciom wszystkiego, czego im potrzeba. O ile przedtem mowa była o tym, że Bóg wie, czego nam potrzeba, zanim Go poprosimy (6, 8), o tyle tutaj pojawia się zachęta do usilnej modlitwy. *To, co dobre* wskazuje najpierw na bieżące potrzeby uczniów (por. 6, 25-33), zaś w kontekście całej Ewangelii – dar królestwa. Celem wypowiedzi nie jest jednak zapewnienie, że każda prośba zostanie przyjęta i wypełniona. Raczej podkreślona jest Boża dobroć i opieka nad zwracającym się do Boga uczniem. Taka modlitwa jest konieczna, aby człowiek uczył się ufności wobec Boga. Taka modlitwa jest także kształceniem się w wierze. Jeśli Bóg troszczy się o wszelkie stworzenia nierozumne, o ileż bardziej o człowieka. Modlitwa jest oznaką i wyrazem dziecięctwa Bożego.

*W historii egzegezy* tego fragmentu stawiano zwłaszcza pytanie, na ile odpowiada rzeczywistości zawarta w wypowiedzi niewzruszona pewność co do wysłuchania zanoszonej do Boga modlitwy. Odpowiadając na to pytanie, wprowadzano pewne ograniczenia w rozumieniu perykopy. Ograniczenia zmierzały zasadniczo w dwóch kierunkach:

Zwracano więc uwagę na to, że nie każda modlitwa jest i może być wysłuchana. Bóg jest bowiem dawcą tylko dobrych darów (np. Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 23, 4). Tekst odnosi się zatem przede wszystkim do darów duchowych. Inne bowiem mogą okazać się szkodliwe dla człowieka. Poza tym Bóg nie ofiaruje człowiekowi przedmiotu jego pragnień natychmiast (Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 644). W interpretowaniu perykopy akcent kładzie się niekiedy na w. 7. Ważne jest bowiem to, jak kto się modli! Tekst jest wezwaniem do wytrwałej i usilnej modlitwy (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 23, 4). Jeśli ktoś nie jest wysłuchany, oznacza to, że nie modlił się należycie: „Kto nie znajduje, ten nie szukał” (Orygenes, *Fr. Matt.* 138). Wyrażenie: prosić, szukać, kołać jest niekiedy rozumiane nie jako wyrazy synonimiczne, ale jako stopnie na drodze należytej modlitwy. Od początkowego



proszenia do ostatecznego kołatania do drzwi Chrystusowych (Cornelius Lapidé, *Comm. Matt.* 177).

### Bibliografia

Goldsmith D., „Ask, and it will be given...”. *Toward Writing the History of a Logion*, NTS 35 (1989) 254-265; McElency N.J., *The Unity and Theme of Matthew 7, 1-12*, CBQ 56 (1995) 490-500; Murray M.J. - Meyers K., „Ask and will be given to you”, *RelSt* 30 (1994) 311-330; Piper R.A., *Matthew 7, 7-11 par. Lk 11, 9-13. Evidence of Design and Argument in the Collection of Jesus' Sayings*, w: *Logia. Les Paroles de Jesus - The Sayings of Jesus*, Fs. J. Coppens (BETL 59), red. J. Delobel, Leuven 1982, 411-418; Piper R.A., *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTS.MS 61), Cambridge 1989.

### 2.2.8. Prawo i Prorocy – złota reguła (7, 12)

<sup>12</sup> „Wszystko więc, co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!  
Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższa wypowiedź, zwana powszechnie „złotą regułą”, rozpoczyna szereg zachęt występujących w rozdziale siódmym (ww. 13-27). Jej związek z poprzedzającym kontekstem pomimo wtrętu Mateuszowego *oun* jest mało wyraźny. Natomiast redakcyjny dodatek: *na tym polega Prawo i Prorocy* powtarza podobną formułę z 5, 17, tworząc inkluzję obejmującą centralną część Kazania.

Logion składa się z trzech stwierdzeń. Pierwsze odnosi się do wyobrażanego działania innych ludzi (w. 12a), drugie – wskazuje na zalecaną czynność (w. 12b), trzecie – nawiązuje do zdania z początkowej części Kazania na Górze (5, 17) na temat wypełnienia „Prawa i proroków” (w. 12c).

**Redakcja i tradycja.** Wypowiedź znajdowała się pierwotnie w Q (Łk 6, 31) najprawdopodobniej w kontekście Jezusowego przykazania miłości nieprzyjaciół (6, 32-34). Mateusz przeniósł ją na koniec głównej części Kazania na Górze. Ewangelista dodaje: *panta... hosa (wszystko... co)*, pełniące tutaj funkcję podsumowania. „Złota reguła” obejmuje „wszystko”, co znajdowało się w poprzednich szczegółowych wskazaniach i poleceniach. Poza tym tylko Mateusz podsumowuje wzmianką o Prawie i Prorokach. W ten sposób wskazuje na centralny temat Kazania na Górze – wymóg sprawiedliwości (5, 17-20).

Tradycja „złotej reguły” sięga jednak znacznie dalej. Znajdujemy ją w pismach Herodota, ok. 425 przed Chr., jakkolwiek w formie negatywnej. Również ST posiada niektóre sformułowania brzmiące podobnie do „złotej reguły” (por. Tb 4, 15; Syr 31, 15). Także w judaizmie idea nie była nieznaną. O Hillelu opowiada się, że poproszony przez prozelitę o najkrótsze ujęcie Tory, odpowiedział: „Nie czyń

blizniemu, co jest tobie niemiłe. Wszystko inne jest komentarzem" (*b.Szab.* 31a; por. także *Test.Nef* 1, 6). Tutaj zasada sformułowana jest negatywnie. Trzeba jednak zaznaczyć, że w tekstach żydowskich nie brak jest także formuł pozytywnych (np. tzw. *List Arysteasa*, 207). Nie da się więc utrzymać powtarzanej niekiedy opinii, że o ile formuły przed Chrystusem (ponieważ negatywne) wzywały jedynie do wyrzeczenia się zemsty. Jezusowa pozytywna wypowiedź zobowiązywała do aktywnej pomocy bliźniemu. W starożytnym Kościele były w użyciu zarówno pozytywne jak i negatywne formuły. Wydaje się zatem, że starożytny Kościół nie dopatrywał się czegoś szczególnego w pozytywnej formule.

**Autentyczność.** Czy Jezus w swoim głoszeniu posługiwał się złotą regułą, nie da się udowodnić (por. *Luz*, I, 389). Jednakże posługiwanie takie jest możliwe. Elementy sapiencjalne należą bez wątpienia do Jego orędzia. Zarzut, jakoby „złota reguła” odzwierciedlała naiwną egoistyczną postawę, nie jest słuszny. Cel bowiem reguły jest inny. Zamierza ona zachęcić do zainicjowania w relacjach międzyludzkich odniesień przyjaźni, życzliwości i miłości, które byłyby w stanie neutralizować inicjatywy zła w świecie. Nawet jeśli Jezus nie posługiwał się „złotą regułą” wprost, sam był przykładem jej stosowania w życiu.

## II. Egzegeza

12. Na pierwszy rzut oka tzw. „złota reguła” stwierdza, że nasze postępowanie wobec bliźnich powinno się kierować zachowaniem innych. Na tej podstawie pojawił się zarzut, jakoby wypowiedź odzwierciedlała „moralność naiwnego egoizmu” (Bultmann). Takie rozumienie logionu jest możliwe jedynie w oderwaniu od kontekstu oraz wtedy, kiedy się nie zauważa, że w rzeczywistości podstawą dla naszego postępowania zgodnie ze „złotą regułą” nie jest zachowanie drugiego człowieka, ale raczej oczekiwane przez nas dobre czyny drugiego. To one mają być miarą naszego działania wobec bliźnich. A zatem nie pragnienie lub też czyny drugiego stanowią miarę postępowania, ale to, co dobrego życzymy sobie samym oraz to, czego sami nie chcielibyśmy doświadczać. Takie rozumienie logionu wynika z jego kontekstu.

„Złota reguła” otrzymuje bowiem swój szczególny wydźwięk i znaczenie poprzez włączenie w kontekst Kazania na Górze, czyli w kontekst nauczania moralnego Jezusa. Nie jest ona zatem wyrazem prawa naturalnego albo zachowania podyktowanego zwykłym rozsądkiem. Mateuszowy bowiem dodatek: *Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy* (w. 12b) ukazuje regułę jako streszczenie „Prawa i Proroków”. Otoż w 22, 36-40 spotykamy stwierdzenie, że na dwóch przykazaniach miłości Boga i bliźniego opiera się całe „Prawo i Prorocy”. Przykazanie miłości jest wg słów Jezusa ośrodkiem i streszczeniem nauczania ST. W kontekście Ewangelii Mateusza złota reguła jawi się jako wariant i objaśnienie przykazania miłowania

bliźniego jak siebie samego (22, 39). Jakie jest jednak kryterium miłości samego siebie. Taka miłość może być różna. Może być egoistyczna albo szlachetna.

Kryterium miłości przedstawione zostało w Kazaniu na Górze. Stanowi je odrzucenie gniewu, który rani i zabija (5, 22), odrzucenie sądów potępiających (7, 1), odrzucenie praktyki odwetu oraz miłość nieprzyjaciół (5, 43; 6, 12-15). Takie właśnie są kryteria miłości otrzymywanej i ofiarowywanej, a zatem także kryterium miłości samego siebie. Całe nauczanie Kazania na Górze, którego tzw. złota reguła jest podsumowaniem, nadaje tej ostatniej nową treść. Można zatem powiedzieć: „wszystko, co chcemy, aby nam ludzie czynili...”, tzn., aby nie ranili nas gniewem, nie wydawali wyroków potępiających, aby miłowali nas nawet wówczas, kiedy staliśmy się ich wrogami, krótko mówiąc, aby przyjmowali nas i traktowali jako dzieci Ojca - to właśnie mamy innym czynić. Motywem działania ucznia Jezusa nie są zatem jego pozorne potrzeby, ale on sam w swych najgłębszych pragnieniach dziecka Bożego. W ten sposób wzorem działania ucznia Jezusowego jest działanie Boga Ojca w stosunku do każdego z nas. I na tym właśnie polega Prawo i prorocy objaśnione, albo inaczej mówiąc dopełnione przez Jezusa. To wszystko jest właśnie owym *panta*.

W Mateuszowym kontekście nie można zatem interpretować formuły w sensie naiwnego egoizmu, wyrażającego się w tym, że wszelkie działanie motywowane jest tym, czego samemu chciałoby się doświadczać. Nie jest także przejawem moralności retorsji albo wyrazem prawa naturalnego czy wreszcie wyrazem roztropnego zachowania się. Pozorna oczywistość złotej reguły przysłania jej pełne, a zarazem ogromnie bogate znaczenie w kontekście Mateuszowym.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Dwa rozumienia „złotej reguły”.* W objaśnianiu złotej reguły należy rozróżnić pomiędzy jej znaczeniem w kontekście Ewangelii oraz jej znaczeniem jako zasady znanej w starożytności pogańskiej. W kontekście pozaewangelicznym można ją pojmować jako wyraz etyki zdrowego rozsądku i naturalnej moralności. W tych to ramach prawa naturalnego zasada ta przez niektórych poddawana krytyce (np. Kant), przez innych oceniana bardzo wysoko (np. Hobbes, Locke). Według Ewangelii „złota reguła” otrzymuje pełniejsze rozumienie, o ile powiąże się ją z przykazaniem miłości. Ktokolwiek swoją wolę podporządkuje woli Boga, odnajdzie w „złotej regule” wskazanie, aby swą ludzką wolę, uporządkowaną zgodnie z wolą Boga, uczynić „normą” dla relacji międzyludzkich.

## Bibliografia

- Alexander P.S., *Jesus and the Golden Rule*, w: *Hillel und Jesus*, red. J.H. Charlesworth i in., Minneapolis 1997, 363-388;  
 Bartsch H.W., *Traditionsgeschichtliches zur 'goldenen Regel' und zum Aposteldekret*, ZNW 75 (1984) 128-132; Fuchs J., *Die schillernde goldene Regel*, StZ 209 (1991) 773-781; Lach J., *Relacja „Złotej zasady postępowania” (Mt 7, 12) do nauki miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48)*, RBL 41, 6 (1988) 457-465; McLeney N.J., *The Unity and Thema of Matthew 7, 1-12*, CBQ 56 (1994) 490-500; Piper R., *Matthew 7, 7-11 par. Lk 11, 9-13: Evidence of Design and Argument in the Collection of Jesus' Sayings*, w: *Logia* (BETL 59), Leuven 1982, 111-148; Ricoeur P., *The Golden Rule. Exegetical and Theological Perplexities*, NTS 36 (1990) 329-397; Sanchez Navarro L., *La ley del corazon (Mt 7, 12)*, EstB 60 (2002) 255-264.

## 2.2.9. Zakończenie: zachęty (7, 13-27)

## 2.2.9.1. Ciasna i szeroka brama (7, 13-14)

<sup>13</sup> „Wchodźcie przez ciasną bramę!  
 Bo szeroka jest brama<sup>a</sup>  
 i przestronna droga,  
 która prowadzi na zagładę,  
 i wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą.  
<sup>14</sup> Jakże<sup>b</sup> ciasna jest brama  
 i trudna droga,  
 która prowadzi do życia,  
 a niewielu jest takich, którzy ją znajdują!”

<sup>a</sup>) Lekcja *hē pylē* w w. 13 jest nieobecna w  $\kappa^*$  oraz 1646, it<sup>a</sup>\*\*\* oraz w licznych cytatach patrystycznych; także w w. 14 lekcja ta jest nieobecna w 113, 182\*, 482, 544, it<sup>a</sup>\*\*\* i licznych patrystycznych cytatach. Ponieważ większość świadectw zawiera jednak omawianą lekcję, to na podstawie świadectw zewnętrznych jest rzeczą w pełni uzasadnioną przyjąć lekcję *hē pylē*. Jest bardzo prawdopodobne, że została ona usunięta przez kopistę z tego powodu, że przymiotnik *platieta* (*szeroka*) zazwyczaj odnosił się zazwyczaj do drogi, nie zaś bramy. Kopista najprawdopodobniej nie zauważył, że obraz przedstawia drogę prowadzącą do bramy. Warto dodać i to, że metafora dwóch dróg była znana w ST i literaturze pozabiblijnej, a zatem i kopięcie, natomiast metafora dwóch bram nie była znana w starożytności.

<sup>b</sup>) Za przyjęciem lekcji *ti* (*jakże!*) przemawiają zarówno liczne świadectwa zewnętrzne, jak i racje krytyki wewnętrznej. Gdyby pierwotna lekacja było *huti*, trudno byłoby znaleźć rację, dla której kopista miałby zmienić na *ti*. I przeciwnie, to właśnie *ti* kopista mógł zmienić łatwo na *huti* występujące w poprzednim wersecie (por. TCGNT, 19).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższa obrazowa wypowiedź (ww. 13-14) kontynuuje w. 12 nawiązując do przykazań Jezusa zebranych w „złotej regule”, ale przede wszystkim nawiązuje do zawartej w ww. 14-27 przypowieści i tworzy w ten sposób ramy końcowej części Kazania na Górze. Perykopa stanowi punkt zwrotny



w całym Kazaniu. Dotychczasowe pouczenia etyczne zostały zakończone. Następują ostrzeżenia i zachęty przekazywane w mocno kontrastowych obrazach.

Perykopę rozpoczyna wezwanie w trybie rozkazującym (w. 13a). Zostaje ono następnie objaśnione i uzasadnione dwoma równoległymi stwierdzeniami (ww. 13b-14). Końcowe zdanie w. 13 odnosi się do bramy, natomiast końcowe zdanie w. 14 nie jest już tak oczywiste, w związku z czym rodzi się pytanie, co właściwie zostaje odnalezione: droga, brama, czy życie? Paralelizm ww. 13b-14 zostaje nieco zachwiany w w. 14 poprzez wykrzyknik *jakże* (*ti*) w miejsce oczekiwanego: *bo...* (*hoti*). Jest jednak możliwe, że partykula *ti* występowała już wtedy w znaczeniu: *ponieważ*. Niejasna jest również wzajemna relacja bramy i drogi. Czy brama otwiera drogę? Przemawiałaby za tym kolejność obrazów. Czy raczej owa brama znajduje się u kresu drogi jako brama do życia? Przemawiają za tym istniejące podobne motywy. A może brama i droga to synonimy? Schematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Zachęta (w. 13a)
- 2) Szeroka brama i przestronna droga (w. 13b-c)
- 3) Wąska brama i uciążliwa droga (w. 14).

**Redakcja i tradycja.** Łk 13, 24 zawiera tekst równoległy względem omawianej perykopy, choć bardziej co do idei niż słownictwa. Na pytanie, czy tylko nieliczni będą zbawieni, Jezus zgodnie z Łukaszową relacją odpowiada: „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi, gdyż wielu powiadam wam będzie chciało wejść, a nie będą mogli”. Łukasz mówi o jednych drzwiach, a nie dwóch. Nie mówi także o dwóch drogach. Paralelizm z tekstem Mateusza sprowadza się ostatecznie do kilku słów. Pomimo to wydaje się, że Mateusz i Łukasz korzystali z tego samego źródła Q. Wypowiedź w Q była jednak krótsza, bliższa Łukaszowej formule (pierwszeństwo Mateusza: S. Schulz, *Spruchquelle*, 309nn; pierwszeństwo Łukasza: T.W. Manson, *Savings*, 175). Mateusz poszerzył ją poprzez motyw dwóch dróg. Za Mateuszową modyfikacją przemawia m.in. fakt, że motyw dwóch bram jest raczej rzadkością w tekstach judaistycznych, natomiast dwóch dróg był bardzo częstym w parenezie judaistycznej (por. np. Pwt 11, 26nn; 30, 15nn; Jr 21, 8; Mdr 5, 6n; Prz 28, 6. 18 i in.). Poza tym nieoczekiwane przerwanie wypowiedzi o bramie (w. 13abd) poprzez zdanie o drodze (w. 13c) wyjaśnić można najłatwiej przyjęcie późniejszego wtrętu.

**Autentyczność.** Przeciwno pochodzeniu wypowiedzi od Jezusa świadczą – zdaniem niektórych – istniejące jakoby w ww. 13-14 (*mało takich, którzy znajdują*) napięcie względem Jezusowego orędzia ofiarującego królestwo wszystkim, także tym zwyczajnym i prostym ludziom. Wydaje się jednak, że występujące w wypowiedzi przeciwstawienie „wielu” „nielicznym” nie wprowadza podziału na grupy ani też nie usuwa Jezusowego wezwania do wszystkich, ale stawia wyraźnie sprawę odpowiedzialności i decyzji każdego. Poza tym imperatyw: *Wehódźcie!* dobrze harmonizuje z głoszeniem o królestwie Bożym.

## 11. Egzegeza

13-14. Symbolika bram w judaizmie występuje bardzo rzadko. Znajdujemy zaledwie kilka odniesień wymienających bramy miasta niebieskiego (Ap 22, 14 por. także 4 Ezd 7, 6-9), bramy życia, lub bramy prowadzące do raju (*TestAbr* 8 rec. B, *PesR* 179b). Natomiast symbolika dwóch dróg była bardzo częsta w ST (por. Pwt 11, 26; 30, 15, 19; Jr 21, 8; Ps 1, 6), w judaizmie (np. 4 Ezd 7, 6-14; IQ 3, 20-21), a także u Greków. Symbolika tego rodzaju pojawia się także często w *Didache* (1-6) oraz u Ojców apostołskich (*Barn* 18-20). We wszystkich tych wypowiedziach – ogólnie biorąc – błogosławieństwo Boże obiecane jest tym, którzy podążają drogą przykazań Bożych, przekleństwo zaś – tym, którzy od drogi tej odstępują. Mateusz często posługuje się motywem drogi w znaczeniu metaforycznym (3, 3; 11, 10; 21, 32; 22, 16) i pod tym względem umiejscawia się w ramach tradycji judaistycznej. Zgodnie z wypowiedzią 7, 13-14 każdy człowiek postawiony jest wobec dwóch przeciwstawnych sposobów egzystencji (G. Schwarz, *Alamruf*, 231). O ile jednak w judaizmie wskazywana jest i zalecana droga zachowywania Prawa, w omawianym miejscu idzie o wybór drogi sprawiedliwości przedstawionej przez Jezusa w Kazaniu na Górze.

Droga przestronna (*eurychōros hē hodos*) zdaje się przywoływać ideę łatwości i wygody. Nie istnieją żadne utrudnienia w podążaniu tą drogą. Określenie: *hodos tethlimmenē* oznacza nie tyle drogę wąską, ile raczej drogę przepelnioną przechodniami, czyli ciasną z powodu licznych przechodzących. Tutaj jednak na drodze jest niewielu, dlatego przy określeniu *hodos tethlimmenē* należałoby raczej myśleć o *thlipseis* (*utrapienia*), o których Mateusz mówi dość często, a które – zgodnie z zapowiedzią Jezusa – czekają uczniów przy końcu czasów (24, 9, 21, 29; por. 13, 21). Także w Kazaniu na Górze mowa jest o tych, którzy będą cierpieć z powodu opowiedzenia się za sprawiedliwością głoszoną przez Jezusa (5, 10-12, 44). W takim razie droga, o której mowa, jest drogą ucisku i utrapienia, jest drogą trudną (A.J. Mattiil, *The Way*, 531nn). Droga sprawiedliwości chrześcijańskiej wymaga trudu i cierpienia i wielu woli jej nie podejmować.

Wychodząc od motywu dwóch dróg, Mateusz skonstruował przeciwieństwo dwóch bram. Wypowiedź o ciasnej bramie nawiązuje, być może, do niedostrzeżanego przejścia w murach miasta. Po zamknięciu bram może być ono wykorzystywane do przedostania się do wewnątrz. Na fakt nieznajomości owego przejścia, czyli wąskiej bramy wskazywałaby wzmianka o tym, że *malo jest takich, którzy ją znajdują* (w. 14). Powstaje jeszcze – jak zaznaczyliśmy uprzednio – pytanie, do czego odnosi się ow zaimek *ja* (*auten*). W języku greckim może odnosić się do bramy, do życia i do drogi (wszystkie te rzeczowniki w jęz. greckim są rodzaju żeńskiego). Wydaje się, że nie należy ograniczać idei odnalezienia wyłącznie do drogi, życia albo bramy. Wypowiedź tak obrazowa i tak symboliczna obejmuje najprawdopodobniej w tym miejscu wszystkie te rzeczywistości.

Obraz bramy oraz obraz drogi skłania do postawienia pytania o wzajemną relację drogi i bramy. Idzie o to, czy są to obrazy synonimiczne, przedstawiające jedną i tę samą ideę, czy też są to obrazy odrębne. Przyjmując to drugie rozwiązanie, stawiamy wobec pytania, czy wypowiedź sugeruje, że należy najpierw przejść bramę, aby wejść na drogę (w tradycji kościelnej brama oznaczała wiarę), czy też u kresu drogi znajduje się brama do życia wiecznego albo do wiecznego odrzucenia. Otóż wzajemna relacja bramy i drogi pozostaje tutaj kwestią otwartą. Być może u podstaw obrazu znajduje się wyobrażenie miasta z bramami oraz jego wewnętrznymi uliczkami, do których bramy prowadzą. Możliwe jest także, że są to dwa odrębne wyobrażenia i dwa obrazy przedstawiające ideę, iż wejście do życia jest trudne, droga zaś na zatracenie – łatwa. Wydaje się, że bardziej prawdopodobne jest pierwsze rozwiązanie. Przemawia za tym choćby fakt, że w obydwóch wypadkach mamy ten sam czasownik „wchodzić” (13a i 13b). Rozumienie obydwóch obrazów jako obrazów synonimicznych podkreśla konieczność oraz pilność wyboru.

Ci, którzy podążają za Jezusem drogą „sprawiedliwości królestwa”, nie są liczni (*oligoi*). Podkreślenie małej liczby tych, którzy znajdują bramę, drogę i życie ma charakter nieco retoryczny i hiperboliczny. Pozostaje jednak prawdą, że większość narodu (*polloi*) nie przyjęła orędzia Jezusowego (por. 11, 20-24; 12, 41-42), zmierzając drogą zagłady. Początki królestwa są nieznaczące (por. 13, 31-33). Kim zatem są owi ludzie, których jest *wielu*. Wydaje się, że identyfikują ich słowa następującej perykopy (ww. 21-23). Mateusz zauważa tam mianowicie, że *wielu* będzie prorokowało i dokonywało cudów w imię Pana, ale zostaną odrzuceni w dniu sądu, ponieważ nie wypełniają woli Ojca. Okazuje się zatem, że owi liczni, którzy podążają drogą szeroką i bramą przestronną, to nie tylko poganie i inni niewierzący, ale także chrześcijanie. Mt stosuje zatem motyw dwóch dróg do wspólnoty Kościoła. Nie wystarczy być ochrzczonym, a nawet wyznawać swoją wiarę w Pana, aby być pewnym wejścia do królestwa. Trzeba jeszcze przyjąć i wypełniać wymagania Jezusowego Kazania na Górze.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Wspólnota wierzących na drodze do bramy życia.* Przestrzegając przed fałszywymi prorokami (7, 22), ewangelista zaznacza, że wielu będzie wyrzucających złe duchy i dokonujących cudów w imię Jezusa, a równocześnie lekceważących i niewypelniających woli Bożej. Owi liczni przeto, którzy podążają szeroką drogą, to nie tylko uczeni w Piśmie i niewierząca większość Izraela, ale także chrześcijanie. Wspólnota chrześcijan na drodze do bram życia staje ustawicznie wobec wyboru drogi. Bycie uczniem Chrystusa na ziemi oznacza otrzymywanie codziennie na nowo szansy wyboru między drogą szeroką i drogą uciążliwą, trudną, wskazaną przez Kazanie na Górze. Kazanie na Górze jest tą drogą, na którą wezwani są



wszyscy chrześcijanie, a nie tylko mniejszość doskonałych, którzy upodobali sobie szczególnie uciążliwą i trudną drogę. Zbawienie zależy od tej drogi. Dopiero na sądzie okaże się, kto w oczach Bożych podążał drogą, która prowadzi do życia (13, 36-43; 22, 11-14).

W *dziejach interpretacji* nadawano powyższej perykopie rozumienie chrystologiczne. Odczytując tekst w kontekście J 10, 9, pisano: „Chrystus jest bramą życia. Kto wchodzi przez Niego, wchodzi do życia” (Pseudo-Klemens, *Hom.* 3, 52, 2). Także inne wypowiedzi Ojców i późniejszych autorów stanowią objaśnienie w oparciu o całość świadectwa biblijnego. Makary uczy np., że sprawiedliwi podążają trudną drogą cierpienia. Chrystus jednak, który sam jest „Drogą” podaje lekarstwa i leczy poranionych, choć sam jest jakby poraniony (*Hom.* 26, 25).

### Bibliografia

Black D.A., *Remarks on the Translation of Matthew 7, 14*, FgNt 2 (1989) 193-195; Conti M., *La via della beatitudine e della rinna secondo il Salmo 1*, Anton 61 (1986) 3-39; Denaux A., *Der Spruch von der zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt (Mt 7, 13-14. Par. Lk 13, 23-24). Tradition und Redaktion*, w: Logia. Les paroles de Jesus – The Sayings of Jesus, red. J. Delobel. Leuven 1982, 305-335; Derrett J.D.M., *The Merit of the Narrow Gate (Mt 7, 13-14; Lk 13, 24)*, JSNT 15 (1982) 20-29; Giesen H., *Christusnachfolge als Weg zum Heil. Zum matthäischen Verständnis des Logions vom engen Tor (Mt 7, 13f.)*, w: *Nach den Anfängen fragen*, Fs. G. Dautzenberg, red. C.P. Mayer. Giessen 1994, 251-276; Horsley G.H.R., *‘I’ at Matthew 7, 14: „Because” not „How”*, FgNt 3 (1990) 141-143; Parrot R., *Entering the Narrow Door (Matth 7, 13-14; Luke 13, 22-24)*, Forum 5 (1989) 111-120.

### 2.2.9.2. Ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami (7, 15-23)

<sup>15</sup> „Strzeżcie się fałszywych proroków,  
którzy przychodzą do was w owczej skórze,  
a wewnątrz są drapieżnymi wilkami.

<sup>16</sup> Poznacie ich po ich owocach!

Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi?

<sup>17</sup> Tak każde drzewo dobre wydaje dobre owoce,  
a złe drzewo wydaje złe owoce.

<sup>18</sup> Nie może dobre drzewo wydawać złych owoców  
ani złe drzewo wydawać dobrych owoców.

<sup>19</sup> Każde drzewo, które nie wydaje owocu dobrego,  
będzie wycięte i w ogień wrzucone.

<sup>20</sup> A więc, poznacie ich po owocach!

<sup>21</sup> Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie», wejdzie do królestwa niebieskiego,  
lecz ten, kto czyni wolę Ojca mego, który jest w niebie».

<sup>22</sup> Liczni powiedzą Mi w owym dniu: «Panie, Panie,  
czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia,  
i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą twego imienia,  
i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?».



<sup>23</sup> *A wtedy im odpowiem: «Nigdy was nie znałem! Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości»».*

\*) Niektóre świadectwa (κ\*, Tert. Oryg) podają *enenkein* (przynieść) w miejsce *poiein*. Wariant ten pojawił się zapewne ze względów stylistycznych, tj. w celu uniknięcia powtórzenia *poiein*.

\*) Niektóre świadectwa (W, Θ, Φ, 33, 471, 713, 124, <sup>11</sup> *ααααα*, vg, syr<sup>1</sup>, Diaressaron<sup>11</sup>) dodają w tym miejscu słowa: *αὐτοὶ ἐλθεῦσαί εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ*. Najprawdopodobniej jest to glosa. Pedantyczny kopista uznał, że tekst wówczas będzie całkowicie jasny.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopę tworzą dwa nieco luźniej powiązane ze sobą fragmenty: ww. 15-20 i 21-23. Fragment pierwszy (ww. 15-20) – przestroga przed fałszywymi prorokami, koncentruje się głównie na obrazie: drzewo/owocce. Werset wprowadzający (w. 15) zawiera przestrogę przed fałszywymi prorokami, którzy scharakteryzowani zostali przez kontrast pomiędzy ich zewnętrznym obrazem (*w owczej skórze*) a rzeczywistym wnętrzem (*wilki drapieżne*). Powyższa przestroga przed fałszywymi prorokami wraz z podaniem kryterium ich rozpoznawania (*po ich owocach*, w. 16a) zawiera istotę przesłania całego fragmentu. Następujące bezpośrednio obrazowe objaśnienie odznacza się sporą zwartością (ww. 16-20). Wskazuje na nią zawarta w ww. 16 i 20 inkluzja mówiąca o poznaniu natury stworzeń na podstawie ich owoców. Także dwie środkowe i paralelne wypowiedzi o drzewie (ww. 17-18) nadają fragmentowi dużą zwartość.

Tematem w. 21, wprowadzającego drugi fragment, jest relacja między wiarą a postępowaniem. Specyfika owej relacji objaśniona jest następnie dialogiem pomiędzy uczniami i Bogiem na sądzie. Daje się tu zauważyć nowa eschatologiczna perspektywa (ww. 22-23), która uprzednio zaledwie była zaznaczona w wypowiedzi w. 19. Pomimo tej odrębności, zarówno co do formy, jak i perspektywy czasowej, obydwie fragmenty łączą pochodzące od ewangelisty słowa-wiązadła: „czynić”, „Panie” oraz „prorokować – proroctwo”. Najwyraźniej Mateusz połączył dwa odrębne fragmenty tradycji.

Biorąc po uwagę powyższe spostrzeżenia struktury perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (w. 15)
- 2) Czyny fałszywych proroków (ww. 16-20)
  - a) Kryterium ogólne: *z owoców ich poznać ich* (w. 16a)
  - b) Objaśnienie (ww. 16b-19)
  - c) Kryterium ogólne: *z owoców ich poznać ich* (w. 20)
- 3) Słowa fałszywych proroków (ww. 21-23)
  - a) Kryterium ogólne: *Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie... (w. 21)*

- b) Falszywi prorocy na sądzie – ich przemówienie (w. 22)  
 c) Odpowiedź Jezusa – Sędziego (w. 23).

**Tradycja i redakcja.** Mateusz połączył dwa odrębne teksty pochodzące z Q, a mianowicie Łk 6, 43-45 z innym jeszcze fragmentem Q (Łk 13, 26-27). W konsekwencji tekst Mateusza zdradza spore ślady pracy redakcyjnej. Tak więc ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (w. 15), podane w stylu biblijnym, jest najprawdopodobniej redakcyjne. Werset 19 jest przejęty przez ewangelistę z kazania Jana Chrzciciela (3, 10). Redakcyjnym jest podsumowanie zawarte w w. 20 (krolestwo niebieskie. Ojciec, który jest w niebie, konstrukcja z *pas* jest typowa dla ewangelisty Mateusza). Wypowiedzi „Panie, Panie...” z Łk 6, 46 ewangelista Mateusz nadal charakter zdania wprowadzającego. Nie jest pewne, czy przedstawiona scena sądu jest bardziej pierwotna u Mateusza, gdzie czytamy powoływanie się na prorokowanie i cuda (w. 22), czy też u Łk 13, 26n, gdzie odrzuceni przypominają, że jedli i pili z Jezusem, oraz że nauczał On na placach ich miast. U Łukasza – jak wynika z kontekstu – odrzuconymi są Żydzi. Mateusz zakłada sytuację wspólnoty chrześcijańskiej, a zatem jego sformułowanie wydaje się późniejszym (por. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, 336). W w. 23 uwidacznia się nawiązanie do Ps 6, 9.

**Autentyczność.** Omawiane wypowiedzi bardziej harmonizują z okresem popaschalnym. Tak np. kontrowersja z fałszywymi prorokami lepiej umiejscawia się w czasach popaschalnego głoszenia orędzia niż w czasach Jezusa. Również dialog 7, 22n w swoim aktualnym brzmieniu zredagowany został raczej w okresie popaschalnym. Jezus w czasie swej ziemskiej działalności nie przedstawiał siebie otwarcie jako eschatologicznego Sędziego. Porównując w. 21 z Łk 6, 46: „Czemu to wzywacie Mnie: «Panie, Panie», a nie czynicie tego, co mówię?”, możemy domyślać się, że powyższa autentyczna wypowiedź Jezusa stała się podstawą dla w. 21. Powyższe spostrzeżenia nie są wprawdzie przesądzające, ale wydaje się, że trudno byłoby wykazać pochodzenie omawianych wypowiedzi w ich zasadniczym kształcie od Jezusa (Gnilka, I, 276n).

## II. Egzegeza

15. Przechodząc od obrazu uciążliwej drogi i wąskiej bramy do ostrzeżeń przed fałszywymi prorokami, ewangelista sugeruje, że u szerokich bram i na przestronnych drogach stoją głosiciele fałszu. Przychodzą w *owczych skórach*. Obraz przywołuje na pamięć pojęcie „owczarni”, które w ST nierzadko odnosiło się do ludu Bożego (por. Łb 27, 17; Ps 78, 52; J 10, 1-30). W literaturze greckiej od czasów Ezopa obraz wilków w owczych skórach był powszechnie znany (*Dox. gr.* 573, 21). Zastosowana tutaj metafora wskazuje, że fałszywi prorocy zewnętrznym wyglądem

pragną przekonać o swym pokojowym i łagodnym nastawieniu i w ten sposób uzyskać dostęp do wspólnoty. W rzeczywistości są *wilkami drapieżnymi*, tzn. tymi, którzy zamierzają zniszczyć wspólnotę. Wspólnota – owczarnia znajduje się zatem w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Z podobną polemiką spotykamy się w Dz 20, 29 (wilki drapieżne), a także w literaturze Ojców apostoelskich (Ignacy Antiocheński, *Philad.* 2, 2; 2 *Clem* 5, 2nn; Justyn, *1 Apol* 16, 3; *Dial.* 35, 3; 81, 2). Przestrogi przed fałszywymi nauczycielami były dość częste w pierwotnym Kościele (Mk 13, 21-23; 2 P 2, 1-22; 1 J 4, 1-3; por. także *Did* 11 - 12; 16, 3-4).

Powstaje pytanie, kim są owi fałszywi prorocy. Odpowiedzi są zasadniczo dwie. Jedni upatrują ich poza wspólnotą chrześcijańską, inni – wewnątrz wspólnoty.

Zdaniem niektórych, w omawianej perykopie mowa jest o fałszywych prorokach, którzy od zewnątrz dostali się do Kościoła z zamiarem jego zniszczenia. Biorąc pod uwagę cały kontekst Ewangelii Mateusza, w owych „fałszywych prorokach” można byłoby upatrywać nauczycieli żydowskich, najprawdopodobniej faryzeuszy. Obok jednak przypuszczenia, że owymi fałszywymi prorokami mogą być faryzeusze, spotykamy się z opinią głoszącą, że idzie tu raczej o esenczyków lub zelotów. O ile pierwsza sugestia (esenczycy) nie spotkała się z uznaniem, o tyle ta druga, która głosiła, że Jezus przestrzega tutaj uczniów przed rodzącą się ideologią zelotów, posiada nieco więcej zwolenników. Określenie „wilki drapieżne” mogło rzeczywiście odnosić się do tych ludzi, którzy nie cofali się przed wszelkim gwałtem dla zapewnienia zwycięstwa swoim ideom.

Większość egzegetów skłonna jest jednak poszukiwać „fałszywych proroków” w łonie Kościoła Mateuszowego, tzn. identyfikować ich z członkami wspólnoty chrześcijańskiej. Byliby to chrześcijanie, którzy nie przynoszą dobrych owoców (ww. 16-20), ponieważ choć wyznają swą wiarę w Pana (w. 21) i dokonują rzeczy bardzo widowiskowych, jak egzorcyzmy i cuda (w. 22), to jednak nie spełniają woli Ojca (w. 21), tzn. nie stosują swego życia do wymagań Jezusowych. Na temat szerzonych przez nich błędnych nauk, nie da się nic pewnego powiedzieć (O. Betz, *Episode*, 28).

Jeśli nawet ewangelista ma na uwadze konkretnych ludzi wprowadzających w błąd ludzi wierzących, myśli zapewne także o tych, którzy we wszystkich czasach stanowią ze względu na swe błędne nauki zagrożenie dla Kościoła. Przy końcu Kazania na Górze spojrzenie ewangelisty sięga przyszłości Kościoła. Niebezpieczeństwo fałszywej nauki towarzyszyć będzie Kościołowi i nie można jej upatrywać wyłącznie w jednej czy drugiej jej formie, albo w jednym czy drugim momencie czasowym (por. 13, 24-30). Również w 24, 11-12 mowa jest o czasach, w których „fałszywi prorocy” zwiodą wielu, powodując osłabienie miłości u wielu w wyniku rozprzestrzenienia się nieprawości.

16. Ponieważ owi fałszywi prorocy są tym bardziej niebezpieczni, im trudniej ich rozpoznać, dlatego pojawia się konieczność sformułowania należytego

kryterium, które umożliwiałoby ich dostrzeżenie. Tym kryterium są owoce (ww. 16-20; por. 3, 8, 10; 21, 43; Ga 5, 22; J 15, 2-8). W ST „owoce” były obiegową metaforą na określenie czynów ludzkich, a także konsekwencji owych czynów (por. np. Iz 5, 2, 4; Syr 27, 6). W omawianym miejscu idzie o czyny, jak o tym przekonuje zastosowany czasownik *poiein* (czynić, w przekładzie: *wydawać*). Znakiem rozpoznawczym fałszywych proroków są zatem czyny. Wyrażenie: *poznacie* wskazuje bardziej na możliwość niż bezwzględną pewność lub konieczność. Zastosowany tutaj czas przyszły (*futurum*) ma charakter bezczasowy i gnomiczny. W celu nadania większej wiarygodności owemu kryterium, dodano pytanie: *Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi?* (w. 16b). Obraz cierni nie wydających winogron oraz ostu niewydającego fig unaocznia możliwość popełnienia pomyłki. Członkowie wspólnoty łatwo mogą być wprowadzeni w błąd zewnętrzną, atrakcyjną postawą fałszywych proroków. Zestawienie fałszywych proroków z cierniem i ostem ma na celu dodatkowo zdewaluować ich pozycję. Sposób rozumowania jest oczywisty: podobne wywodzi się z podobnego. Ponieważ złe pochodzi ze złego (por. Jr 13, 23-24), dlatego owoce ludzkich czynów mogą wiele powiedzieć. To, co uwidacznia się w zewnętrznych owocach, mówi wiele o wnętrzu (StrBill I, 467). Fałsz nie może ukryć się doskonale, ale wychodzi w końcu na wierzch. Czyny ukażą ostatecznie naturę sprawcy.

17-18. W dalszym objaśnianiu kryterium „rozpoznawania duchów” pojawia się nowy element, a mianowicie *drzewo dobre*. Podobnie jak walor drzewa poznaje się z jakości owocu, tak też wartość osoby ludzkiej rozpoznaje się z jej czynów. Przymiotniki *dobry* (*kalos*) i *zły* (*ponēros*), którymi określa się walor owoców, mają wydźwięk etyczny i wywołują skojarzenia z dziedziną czynów ludzkich (por. 12, 33; Łk 6, 43-44). Powtórzenie argumentu w pozytywnej i negatywnej formie podkreśla wagę kryterium. Czyny są najbardziej bezpiecznym kryterium dla oceny waloru osoby. Zły człowiek może być rozpoznany ze swych złych czynów (ww. 16a, 20). Powyższy tekst zawiera w dużym stopniu element krytyki religii. Słabość religijności (ortodoksji) odsłania heteropraksja.

Zastosowany tutaj obraz mógłby prowadzić do błędnego wniosku, jakoby każdy człowiek był zdeterminowany przez swą „naturę”. Z całą pewnością idea predestynacji jest zupełnie obca wypowiedzi. To prawda, istnieje możliwość rozpoznania człowieka z jego czynów, ale to człowiek sam rozstrzyga o swym postępowaniu (Augustyn. *Serm. Dom.* 2, 24, 79).

19. Werset 19 kontynuuje metaforę: drzewa, które nie przynoszą dobrych owoców, zostaną spalone. Fałszywi prorocy nie ujdą sądu Bożego. W tym miejscu Mateusz posługuje się zdaniem wyjętym z kazania Jana Chrzciciela (3, 10). Dlaczego? Nie tylko podkreśla harmonię w przepowiadaniu Jana i Jezusa, ale także wiąże ściślej obydwa fragmenty perykopy (ww. 15-20 i ww. 21-23). Poprzez wyrażenie



„drzewo”, „owoc” spogląda ku metaforom zastosowanym w ww. 16-18, natomiast przez perspektywę sądu (*będzie wycięte i w ogień wrzucone*) kieruje wzrok ku wypowiedziom ww. 21-23. Wyrażenie „ogień” oznacza utratę życia wiecznego (18, 8n; 25, 40). Pośrednio również wspólnota uczniów otrzymuje napomnienie, aby przynosiła „dobre owoce”.

20. Werset ten powtarza myśl zawartą wcześniej (w. 16a). Dzięki temu jeszcze raz został podkreślony walor rozpoznawania na podstawie owoców (podobne powtórzenie: 19, 30 = 20, 16 i 24, 42 = 25, 13), a poza tym wprowadzono inkluzję wskazującą na 7, 16-20 jako pierwszą część omawianej perykopy (7, 15-23). W konsekwencji ww. 19 i 20 stanowią rodzaj dubletów, nierzadkich w Ewangelii Mateusza (por. 3, 2 = 4, 17; 5, 29-30 = 18, 8-9; 5, 32 = 19, 9; 9, 13 = 12, 7; 10, 38 = 16, 24; 11, 15 = 13, 9; 17, 20 = 21, 21). Niekiedy tłumaczy się ten fakt nakładaniem się źródeł, kiedy indziej potrzebami liturgii lub homiletyki wczesnokościelnej. Z pewnością na wielu miejscach motywem może być po prostu pragnienie położenia szczególnego nacisku i podkreślenie danej idei.

Rozpoznanie fałszywych proroków pomimo podanego kryterium nie było ani nie jest łatwe. Według Pwt 13, 2nn fałszywy prorok to ten, który sprzyja kultowi obcych bogów. Zdaniem Pawła do „rozeznawania duchów” potrzebny jest specjalny charyzmat (1 Kor 12, 10). Według autora *Did* 10n fałszywi prorocy ujawniają się w zachowaniu: „Fałszywych proroków rozpoznaje się po sposobie życia... Każdy prorok, choćby uczył rzeczy prawdziwych jest fałszywym prorokiem, jeśli nie czyni tego, czego naucza”.

21. Stwierdzenie, że każdy człowiek będzie sądzony na podstawie postępowania (w. 19), prowadzi do polemicznego stwierdzenia: *Nie każdy, który mi mówi: „Panie, Panie”, wejdzie do królestwa Bożego*. Zdanie to odnosi się nie tylko do fałszywych proroków. Podwójne: *Panie, Panie* jest zwrotem zarezerwowanym u Mateusza dla uczniów Jezusa albo tych, którzy pragną iść za Jezusem lub też proszą Go o pomoc. Mateusz ma zatem na myśli członków wspólnoty: spośród nich nie wszyscy wejdą do królestwa. W swym pierwotnym przedpaschalnym kontekście wypowiedź ujawnia „prorocką świadomość” Jezusa, przekonanie, że Jego słowa domagają się pełnego przyjęcia i całkowitego posłuszeństwa. Zwrot: *Panie* nie oznacza jedynie, jak przed Wielkanocą, uprzejmego zwrotu do kogoś wyżej postawionego (por. 8, 2. 6. 8; Mk 7, 28; Łk 7, 6; J 4, 11), np. nauczyciela (J 13, 13-14). Z pewnością w tle wypowiedzi znajduje się wczesnochrześcijańskie wyznanie wiary: „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Flp 2, 11), ale także obraz Syna Człowieczego zasiadającego na swym tronie (7, 22; 25, 31). Tak więc w 7, 21 Jezus ukazany jest jako Sędzia Sądu Ostatecznego, który przychodzi przed czasem, otwarcie zapowiadając kryterium mającego nastąpić eschatologicznego sądu. Zgodnie z tym kryterium, wyznawanie wiary nie jest odrzucone. Ono samo jednak nie wystarcza,

aby wejść do królestwa. Także modlitwa nie jest odrzucona. Jednakże musi się ona łączyć z praktyką życia. Trzeba pełnić wolę Ojca, który jest w niebie. Same słowa modlitwy nie wystarczą. Fundamentem chrześcijańskiej egzystencji nie jest słowo, ale czyn. Czynem, którego Jezus oczekuje od swoich uczniów, jest urzeczywistnianie woli Bożej (por. 2, 50; 21, 31). Związek pomiędzy przynależnością do Jezusa a wypełnianiem woli Bożej ukazany jest obrazowo w *Ewangelii Nazareczyków*: „Jeśli będziecie na mojej piersi a nie będziecie czynić woli Ojca Mego w niebie, zepchnę was z Mojej piersi” (*EwNaz* 6).

22. Stwierdzenie, że „wielu” na Sądzie Ostatecznym powoływać się będzie wobec eschatologicznego Sędziego na swą do Niego przynależność, przywołuje na pamięć wypowiedź 7, 13, gdzie mowa o „wielu” idących drogą zagłady. W *owym dniu* nie wystarczy powołać się na słowne wcześniejsze przyznawanie się do Jezusa ani nawet na charyzmatyczne czyny dokonane w Jego imieniu. Omawiany werset w głównych zarysach opiera się na Q. W Łk 13, 26-27 czytamy: „Wtedy zaczniecie mówić: Przecież jadalśmy i piliśmy z Tobą, i na ulicach naszych nauczałeś! Lecz On rzecze: Powiadam wam, nie wiem skąd jesteście. Odstąpcie ode Mnie wszyscy dopuszczający się nieprawości”. Relacja Mateuszowa (ww. 22-23) jest wyraźnie redakcyjna. Mateusz zmienił przede wszystkim podmiot wypowiedzi. Są nimi już nie Żydzi, którzy nie wierzą, ale fałszywi prorocy. Tacy, którzy wyznają Jezusa Chrystusa i odwołują się do swej aktywności. Odrzuceni powołują się na związek z Jezusem w ich życiu. To przecież w „Jego imieniu” czynili wielkie dzieła, prorokowali i czynili cuda. Potrójne: w *Twoim imieniu* brzmi ze szczególnym naciskiem. Przywołuje to na pamięć wypowiedzi proroków: „Pan rzekł do mnie: Prorocy ci głoszą kłamstwo w imię moje...” (Jr 14, 14), albo „Nie posłałem ich – wyrocznia Pana – i prorokują kłamliwie w imię Moje...” (27, 15; por. także Za 13, 5).

Jest rzeczą powszechnie przyjmowaną, że Kościół pierwotny doświadczał charyzmatycznych darów Ducha. Pośród tych darów „proroctwo”, czyli głoszenie orędzia na wzór proroków, pozwalało prześladowanej wspólnotie znajdować pociechę w tym, że to ona kontynuuje misję starotestamentalnych proroków (5, 12). Charyzmatyczna działalność wyrażała się także w egzorcyzmach oraz innych czynach mocy. Podobnie jak Jezus mocą Ducha Bożego wypędzał złe duchy (12, 28; por. 4, 23; 11, 20 i in.), podobnie mocą Ducha Świętego pierwotne wspólnoty dokonywały wielkich dzieł. Czyny tego rodzaju dokonywane były w *imieniu Pana*. Poprzez wezwanie Jego imienia wywyższony Pan obecny był w swoim Kościele ze swoją mocą (18, 20; 28, 20). Dokonywane cuda i niezwykle czyny nie były jednak w rozumieniu autorów nowotestamentalnych automatycznie nieomylnym znakiem prawdziwej wiary (Homerski, 160). Autorzy ci wyrażają przekonanie, że w czasach ostatecznych wielu zwodzicieli będzie czyniło liczne cuda (24, 23-28; 2 Tes 2, 9-10; Ap 13, 13-15). Także Mateusz uważa, że dar proroctwa, egzorcyzmu i innych cudów nie jest najważniejszy. To, do czego Jezus zobowiązywał przede wszystkim,

to posłuszeństwo wobec Jego Prawa (5, 17-48), praktyka chrześcijańskiego kultu (6, 1-18), właściwa postawa wobec spraw tego świata (6, 19 - 7, 12). Jezus zobowiązał swoich uczniów do pójścia uciążliwą drogą (7, 13-14), drogą prześladowan (6, 4, 6, 18, 19-21). Z tego powodu widowiskowe czyny pomnażające próżną chwałę nie są jednoznaczными świadectwami. Eschatologiczny sąd nad ludźmi, także chrześcijanami, będzie dokonywany nie w oparciu o niezwykle i spektakularne ich czyny, ale według wymogów sprawiedliwości (5, 19-20), miłości (7, 12; 25, 31-46) oraz wnętrza ludzkiego serca (6, 1-18).

23. Werset zawiera ostateczną odpowiedź Chrystusa Sędziego nawiązującą do słów Ps 6, 9. W dniu Ostatecznego Sądu powoływanie się na znajomość Chrystusa nie uratuje od wyroku. Sędzia świata w uroczystym oświadczeniu odsunie się od powołujących się na swe czyny dokonywane w imię Jezusa. Czasownik *homologeō* podkreśla publiczny i uroczysty charakter tego oświadczenia. Warto zauważyć, że Mateusz zmienia czas *perfectum* - *praesens*: „Nie znam was” (Łk), na *imperfectum* wyrażające czynność trwającą: *Nigdy was nie znałem*. W ten sposób zaznacza, że 7, 23a obejmuje okres działalności sugerowany w 7, 22. Wyrażenia nie należy brać dosłownie (por. także 25, 12). Jest to formuła wyrzekania się i oznacza: „nigdy nie uważałem was za należących do Mnie” (por. Am 3, 2; J 10, 14; 1 Kor 8, 3; 2 Tm 2, 12, 19).

Nie tylko wyznawanie ustami jest niewystarczające, ale nawet czyny charyzmatyczne wykonywane w imię Pana (proroctwa, egzorcyzmy, cuda) nie odpowiadają kryterium owoców, jeśli ten, kto ich dokonuje, dopuszcza się nieprawości (*anomia*). Kryterium ostatecznym odrzucenia jest *anomia*. Z kontekstu wynika, że nieprawość oznacza egzystencję niezgodną z „Prawem” ogłoszonym przez Pana Jezusa i znajdującym swe wypełnienie w przykazaniu miłości. Z tego zapewne powodu Mateusz w 24, 12 nieprawość upatruje w wyziębieniu miłości.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Ponadczasowe wskazanie.** Kościół w rozumieniu ewangelisty Mateusza jest *societas mixta*, która stanie się doskonałą dopiero w eschatologii (13, 24-30, 36-43). Z tego też powodu fałszywi prorocy pojawiać się będą ustawicznie. Uczeń Chrystusa musi więc nauczyć się odróżniać prawdziwego proroka od fałszywego. Zadanie to nie jest łatwe. Trzeba się go podejmować w całej pokorze (7, 1-5) i świadomości, że tu na ziemi Kościół nie będzie doskonałą wspólnotą doskonałych.

Rozpoznanie fałszywych proroków nie było nigdy i nie jest łatwe. O ile Mateusz wskazuje, że rozstrzygającym kryterium jest postawa i całe zachowanie człowieka, inne nowotestamentalne pisma podają inne kryteria. Według 1 Kor 12, 1-3 rozstrzyga wyznanie: „Jezus jest Panem”. Wypowiedź z 1 J 4, 2 jest bardziej

szczególowa: „Kazdy duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga”. Według apokryficznego *3 Kor* 3. 34-38 fałszywych proroków charakteryzuje niezgodność w nauczaniu z Apostołem narodów oraz „prawowierną” tradycją. W pierwotnym Kościele stosowane były także bardzo konkretne kryteria. Według *Did* 11, 5, prorok który pozostaje we wspólnocie dłużej niż dwa dni i domaga się pieniędzy, nie jest prawdziwym prorokiem. Podobnie znajdujemy u Hermasa (*Herm* 11, 12n), gdzie czytamy, że prorok który nie idzie na zgromadzenie liturgiczne, wiele mówi i każe sobie płacić za posługę proroka, jest fałszywym prorokiem.

*Nie ma ortodoksji bez ortopraksji.* Główną ideę perykopy można zamknąć w takim właśnie stwierdzeniu. Słowa winny odpowiadać czynom. Nie jest się prawdziwym uczniem Chrystusa, jeśli nie postępuje się zgodnie z nauczaniem Jezusa. Łączność z Jezusem nie jest możliwa bez czynienia woli Boga. I nie wystarczy występować w imię Boga, ale trzeba pełnić czyny wskazane przez Boga. Zasada powyższa odnosi się nie tylko do fałszywych proroków w Kościele Mateuszowym. Autor *Didache* trafnie zrozumiał kryterium rozeznawania prawdziwych i fałszywych proroków: „Ktokolwiek przemawia w duchu, nie jest prorokiem. Prorokiem jest ten, kto naśladuje Pana. Dlatego według sposobu życia rozróżnić można prawdziwego proroka od proroka fałszywego... każdy prorok, który naucza prawdy, a nie wprowadza jej w praktykę, jest fałszywym prorokiem” (*Did* 11, 8. 10).

*W historii egzegezy* Mateuszowe kryterium „owoców” nasuwało niejaki trudności (*Luz*, I, 407nn). Tymczasem na pierwszy rzut oka kryterium takie wydaje się oczywiste. W rzeczywistości „łatwe” kryterium sprawiało w historii egzegezy sporo trudności. Nie spowodowało to bynajmniej unikania objaśnienia tekstu. Przeciwnie, należał on do najczęściej wykorzystywanych tekstów, ponieważ dawał się zastosować przez wielu przeciwko wielu. Tak więc wypowiedzi na temat fałszywych proroków odnoszono do nauczycieli i kaznodziejów. Ale jakich? Tutaj szeroki wachlarz sugestii w zależności od tego, kto interpretował (walentyńianie, marcjonici, luteranie, katolicy, itp.). Także „owcze skóry” określone były na różny sposób. Bywało, że to, co dla jednych było owocem wiary, drudzy nazywali owczą skórą: np. pokora, wstrzemięźliwość, miłosierdzie itp. (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 180 wśród przejawów owczej skóry umiejscawiał *reformatio morum Ecclesiae, praesertim cleri*). W wykładzie protestanckim długi czas uważano, że „owocami” jest doktryna w przeciwieństwie do katolickiej interpretacji, która owocami nazywała czyny słusznie zarzucając protestanckiemu wykładowi, że stara się *doctrinam ex doctrina probare*. W XVIII w. także w protestantyzmie nastąpił zwrot ku czynom.

Tak więc Mateuszowe kryterium nie jest ostatecznym, ale z pewnością jest kryterium orientującym. Jest kryterium dla działania, nie zaś kryterium do ostatecznego rozsądzania, tym bardziej że w eklezjologii Mateuszowej obowiązkiem pierwszorzędym Kościoła jako *corpus mixtum* jest nie tyle oddzielanie kąkołu od



pszenicy, ile staranie się, aby sprawiedliwość autentycznych uczniów Chrystusa była większa niż fałszywych proroków.

Zainteresowaniem cieszyło się nie tylko objaśnianie „owoców”, ale w większym jeszcze stopniu objaśnienie wzmiankowanych w tekście drzew. Gnostycy zgodnie ze swoją doktryną odnosili „dobre drzewo” do boskiego elementu w człowieku, „drzewo złe” – do elementu materialnego. U Marcjona obydwa drzewa miały wskazywać na Boga dobra i boga zła jako ich przyczyny. Kościelna interpretacja starała się tekst 7, 16-20 pogodzić z wolnością woli. Twierdzono więc, że tekst nie oznacza, jakoby dobry człowiek automatycznie wydawał dobre owoce, zaś zły – owoce złe. Jako przykład uzasadniający powyższe stanowisko przytaczano nawrócenie Pawła albo grzech Dawida. Ostatecznie uznano, że człowiek, o ile posiada *bonam voluntatem*, jest drzewem dobrym (Augustyn, *Grat. Chr.* 18n). Złe zaś czyny utrudniają poznanie Boga (Hilary z Poitiers, *Comm. Mat.* 6, 5).

### Bibliografia

Bezz H.D., *Eine Episode im Jüngsten Gericht* (Mt 7, 21-23), ZThK 78 (1981) 1-30; Biguzzi G., *Ortodossia e ortoprassi nel vangelo di Matteo*, ED 40 (1987) 167-187; Bocher O., *Wölfe in Schafspelzen. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. 7, 15*, TZ 24 (1968) 405-426; Cothenet E., *Les prophetes chretiennes dans l'Evangile selon saint Matthieu*, w: *Evangile selon Matthieu* (BETL 29), red. M. Didier, Gembloux 1972, 281-308; Gerhardsen B., *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen*, *Die Legitimitätsfrage in der matthäischen Christologie*, EvTh 42 (1982) 113-126; Golebiewski M., *Strzeżcie się fałszywych proroków* (Mt 7, 15), AK 75 (1983) 178-188; Hill D., *False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Mt 7, 15-23*, Bib 57 (1976) 327-348; Maggi A., *Nata sull'uso di τὸ ὄνοματ' εὐαγγέλιον in Mt 7, 21-23*, FgNi 3 (1990) 145-149; Marguerat D., *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Geneve 1981, 183-203.

### 2.2.9.3. Przypowieść o dwóch budowniczych (7, 24-27)

<sup>24</sup> „Każdy, kto tych<sup>a</sup> słów moich słucha i wypełnia je, podobny jest<sup>b</sup> do człowieka roztropnego, który dom swój zbudował na skale.

<sup>25</sup> I spadł deszcz,  
i wezbrały potoki,  
i zerwały się wichry  
i uderzyły w ten dom.

On jednak nie runął,  
bo na skale był ugruntowany.

<sup>26</sup> Każdy zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, podobny jest do człowieka nieroztropnego, który swój dom zbudował na piasku.

<sup>27</sup> I spadł deszcz,  
i wezbrały potoki,  
i zerwały się wichry  
i uderzyły w ten dom,

*a on runął.  
a upadek jego był wielki”.*

<sup>\*)</sup> Niektóre kodeksy (B\*, 1424, bo) pomijają *houtous*, wygładzając w ten sposób tekst grecki.

<sup>\*\*)</sup> Istnieje świadectwo, m.in. C. L. W, które posiadają formę czynną: *homolós auton*. Bardziej jednak prawdopodobną, gdy idzie o różnorodność oraz liczbę świadectw (m. B. Z. Θ. P, P<sup>1</sup>, 33, 205, 700, it<sup>h</sup> = a. b., vg. syr<sup>h</sup> = cop. arm. geo. Orygenes. Didymus i in.), jest forma bierna: *homolôthētai*. Forma czynna została zapewne zaczerpnięta przez kopsiś od Łk 6, 47 („pokaże wam, do kogo jest podobny...”).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Długą mowę Jezusa ewangelista Mateusz zamyka przypowieścią. Podsumowuje ona bezpośrednio poprzedzające ostrzeżenia i stawiając słuchacza w obliczu wyboru pomiędzy dwiema przeciwstawnymi zachowaniami, podkreśla wagę posłuszeństwa Jezusowym słowom. Z poprzedzającą perykopą związana jest dwukrotnie pojawiającym się zaimkiem *pas* (ww. 24. 26, por. 21) oraz czasownikiem *poiein*. Obydwie części perykopy zbudowane są symetrycznie i odpowiadają sobie niemal dosłownie. Jedyne ostatnie frazy każdej z dwóch części przypowieści nie mają paraleli. Na tych końcowych stwierdzeniach spoczywa główny akcent przypowieści: *bo na skale był utwierdzony* oraz: *a upadek jego był wielki*. Tak więc perykopa składa się z dwóch części: 1) Dom człowieka roztropnego zbudowany na skale (ww. 24-25); 2) Dom człowieka nierozsądnego zbudowany na piasku (ww. 26-27). Struktura obydwóch części wykazuje daleko idący paralelizm ułatwiający zapamiętanie całości. Przedstawiono zatem: a) w jaki sposób budowano dom, b) z jakimi przeciwnościami zmierzyły się obydwa domy; c) jaki tego skutek. Schematycznie:

- 1) Dom człowieka roztropnego (ww. 24-25)
  - a) Wprowadzenie: człowiek roztropny – słucha i wypełnia (w. 24a)
  - b) Dom człowieka roztropnego zbudowany na skale (ww. 24b)
  - c) Przeciwności: deszcz, potoki, wichry (w. 25a)
  - d) Trwanie budowli (w. 25b)
- 2) Dom człowieka nieroztropnego (ww. 26-27)
  - a) Wprowadzenie: człowiek nieroztropny – słucha i nie wypełnia (w. 26a)
  - b) Dom człowieka nieroztropnego zbudowany na piasku (w. 26b)
  - c) Przeciwności: deszcz, potoki, wichry (w. 27a)
  - d) Upadek budowli (w. 27b).

**Redakcja i tradycja.** Przypowieść o roztroprym i nieroztroprym budowniczym znajdowała się – jak o tym świadczy Łk 6, 47-49 – pod koniec dokumentu Q. Podobieństwo między Mt i Łk jest jednak bardziej w obszarze treści niż słownictwa. Łukaszcza krótsza wersja, w której brak jest doskonałego paralelizmu

występującego u Mateusza, wydaje się wtórna. O ile w Mt zagrożenie dla domu przedstawione jest ogólnie jako uderzenie deszczu, wezbranych potoków i wichrów, o tyle w Łk mówi się o powodzi (*plēmmyra*). Poza tym u Łukasza człowiek nie tylko buduje dom na skale, ale „wkopał się głęboko i założył fundament”. Może to wskazywać na hellenistyczny sposób budowania miejskiego w przeciwieństwie do prostego budownictwa palestyńskiego. U Łukasza brak jest ponadto przeciwstawienia: roztropny – nieroztropny. Językowe spostrzeżenia pozwalają twierdzić, że język grecki w Łk jest doskonalszy niż w relacji Mateusza (G. Strecker, *Bergpredigt*, 1760). Ową doskonałość należy z pewnością przypisać Łukaszowi. Mimo to trudno ustalić jednoznacznie dodatki redakcyjne jednego i drugiego ewangelisty. Mateuszowym dodatkiem jest najwyraźniej podsumowujące *oun*, zaimek *toutous* po *logous* (w. 24, 26). *homoiōthēsetai* (w. 24, 26), a także charakterystyka obydwóch budowniczych: *fronimos* i *mōros*. Wszystko to może oznaczać, że Mateusz i Łukasz mieli dostęp do dwóch nieidentycznych wersji Q ( $Q^{Mt}$  i  $Q^{Lk}$ ).

**Gatunek i pochodzenie.** Pod względem gatunku mamy do czynienia z przypowieścią. Opowiada ona o dwóch sytuacjach i wydarzeniach, których jednak nie można oddzielić bez utraty sensu. Nie jest to zatem tzw. podwójna przypowieść. Sytuacja jest więc zasadniczo inna niż w przypadku podwójnej przypowieści o zagubionej owcy i zagubionej drachmie (Łk 15, 3nn). Powyższa przypowieść stanowi zwartą całość nie dopuszczając żadnej dalszej dekompozycji. Już sama obrazowość przypowieści pozwala sądzić, że jej pochodzenie od Jezusa jest prawdopodobne. Przemawia za tym również podkreślanie autorytetu Jezusa: nie idzie o słuchanie i wypełnianie Tory (jak w podobnych tekstach judaistycznych), ale o słuchanie i wypełnianie słów Jezusa. Jezus domaga się posłuszeństwa słowu, które głosi. Ten, kto jest gotów je przyjąć, dostępuje ocalenia. Kto się wzbrania i odmawia posłuszeństwa – idzie na zagładę. Tak więc tematyka eschatologiczna również przemawia za pochodzeniem całości od Jezusa.

## II. Egzegeza

24. Podobnie jak przy końcu tzw. Kodeksu Świętości (Kpl 26) oraz przy końcu Pwt (30, 15-20), słuchacz Kazania na Górze staje przed alternatywą: albo iść za podanymi wskazaniem i w konsekwencji dostąpić błogosławieństwa, albo też odwrócić się od przykazań i ściągnąć na siebie nieszczęście. Powyższy schemat Mateusz stosuje także w przypowieściach przy końcu tzw. Mowy Kościelnej (18, 23-35) oraz w Mowie Eschatologicznej (24, 45 – 25, 46). Miejsce Prawa (LXX Pwt 31, 12; por. 4, 1. 6. 10; 5, 1. 27; 6, 3 i in.) zajmuje słowo Chrystusa. Ma ono moc wybawienia, o ile jest nie tylko słuchane, ale i wprowadzane w czyn. Nacisk położony jest na wyrażenie: *wypełnia je* (*poiei autous*). Przeciwnieństwo: *nie wypełnia* (w. 26).

Poprzez zaimiek *toutous* (*tych*) ewangelista kieruje uwagę na wszystkie poprzedzające słowa Kazania na Górze. Kryterium ortopraksji są słowa Jezusa, nie zaś Tora. Forma czasownikowa *homoiōthēsetai* (*futurum*, dosł. *będzie upodobniony*) sugeruje sąd eschatologiczny. Podobnie jak kłóś pośród pszenicy rósł będzie aż do czasu nadejścia Syna Człowieczego (13, 24-30), tak i domy roztropnych i nieroztropnych budowniczych stać będą aż do tego czasu. Eschatologiczna perspektywa sugeruje, że roztropności (w. 26: nieroztropności) nie mierzy się według miar ziemskich; nie pokrywa się ona zatem z inteligencją (i jej brakiem). Jednakże w części przypowieści ukazywana jest ziemska, prawdziwa roztropność. Człowiek roztropny buduje swój dom na skale. Tutaj prawdopodobnie aluzja do 16, 18, tj. budowy Kościoła na skale, Piotrze (por. Syr 22, 16-18). W palestyńskich, wiejskich warunkach, każdy był budowniczym swego domu. Fundament stanowiły nieociosane kamienie, ściany były tworzone z gliny.

25. Solidność budowli okazuje się w sytuacji zagrożenia ze strony deszczów i wynikających stąd powodzi. W Palestynie w miesiącach deszczów (październik - listopad) obfite opady przywracają niszczycielską moc wyschniętym w porze suchej *wadi*. Obraz burzy należy odnieść najwyraźniej do sądu ostatecznego będącego ostatecznym sprawdzianem postępowania człowieka. Ten, kto wypełnia polecenia Jezusa, może w spokoju oczekiwać tego momentu. W ST burza często wyobrażała Boży sąd (Rdz 6 - 7; Iz 28, 2; 29, 6; 30, 30; Ez 13, 10-16; 38, 22). Także w późniejszej literaturze judaistycznej wydarzenia dni ostatecznych przedstawiane były jako szalejąca burza (*OrSib* 3, 689-692; 5, 377-380; 2 *Bar* 53, 7-12). Również w tradycji synoptycznej opowiadanie o potopie za czasów Noego było wzorcem dla przedstawiania eschatologicznych wydarzeń (Mt 24, 39 = Łk 12, 27).

26n. Tutaj, podobnie jak w innych przypowieściach Jezusa, właściwy sposób postępowania reprezentuje jedna postać, niewłaściwy - druga (dwaj słudzy: 18, 23-34; dwaj synowie: 21, 28-31 i in.). Człowiek nieroztropny wprowadzony zostaje jako przeciwieństwo człowieka roztropnego. Ten człowiek buduje inaczej. Lekko-myślność nie chroni go przed budowaniem na piasku zamiast skały. W obliczu próby katastrofa jest pewna (por. Hi 1, 19; Ez 13, 10nn). Dom ukazany jest jako osoba, której upadek jest całkowity.

Przesłanie przypowieści jest przejrzyste. Każdy, kto opiera się na słowach Jezusa, oстане się w godzinie sądu, podobnie jak dom zbudowany na skale w obliczu katastrofy deszczów i powodzi. Słowo Jezusa jest skałą. Człowiek roztropny jest tego świadom, dlatego swe życie i postępowanie kształtuje według nakazów Chrystusa. Tym co, ratuje człowieka, to Chrystusowe słowo. To słowo ratuje jednak tylko wtedy, kiedy jest ono wprowadzane w czyn przez człowieka. Idzie zatem o słuchanie i działanie. Tym samym odrzucony zostaje bezrefleksyjny aktywizm, jak i stroniąca od świata pobożność. Bezrefleksyjne zaangażowanie sprzeciwia się



Bożej woli, podobnie jak nieprzynoszące owoców teologiczne debaty. Zbawienny sens słów Jezusa odkrywany jest poprzez wypełnianie ich nakazów.

W tradycji rabinackiej istnieją podobne przypowieści opowiadające o człowieku, który studiuje Torę, wprowadzając ją w życie albo też ogranicza się tylko do jej studiowania. Tak np. rabbiemu Eliszowi ben Abuja (ok. 120 po Chr.) przypisuje się następującą przypowieść: „Z kim porównać człowieka, który pełni dobre czyny i studiuje Torę? Z człowiekiem, który najpierw buduje za pomocą kamieni, potem cegieł. Kiedy pojawi się wokoło woda, budowla nie ulegnie zniszczeniu, ale pozostanie na swym miejscu. Z kim porównać człowieka, któremu brak dobrych czynów, a który studiuje Torę? Z człowiekiem, który buduje najpierw za pomocą cegieł a potem kamieni. Gdy przyjdzie woda wszystko ulegnie zniszczeniu” (StrBill I, 469). W stosunku do tekstu ewangelicznego różnica uwidacznia się w dwóch sprawach. Przypowieści rabinackie kładą nacisk relację: „studiować - czynić”, przypowieść Jezusa - „słuchać - czynić”. Przede wszystkim jednak Jezus nie mówi o wypełnianiu Tory, ale wypełnianiu Jego słów. Jezus przypisuje sobie autorytet, który judaizm przypisywał Torze.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Słuchać i czynić.* Przypowieść o dwóch budowniczych zamyka długą katechezę Kazania na Górze (5 - 7). Jeszcze raz przypominano słuchaczom, że za słuchaniem powinien podążać czyn. Roztropny budowniczy zamienia usłyszane słowo w czyn, nieroztropny natomiast słucha wprawdzie, ale jego czyn nie kieruje się usłyszonym słowem. W ten sposób ściąga katastrofę. Rzeczą istotną zatem jest wprowadzenie Jezusowych słów w czyn. Dokonuje się to przez wyznanie w Jezusie Mesjasza, który przynosi obiecane błogosławione dobra czasu zbawienia. Nie idzie zatem przede wszystkim o radykalizację Prawa Mojżeszowego ani o „poprawienie” Prawa za pomocą przykazania miłości, ale o wezwanie do nowego sposobu życia, takiego sposobu, który odpowiada nowej relacji, jaką Bóg ofiaruje tym, których wzywa do swego królestwa.

*W oczekiwaniu królestwa.* Mateuszowe Kazanie na Górze otrzymuje pod koniec zabarwienie eschatologiczne. Wspólnota Kościoła wie o niezawodnym nadejściu pełni królestwa niebieskiego. Być mądrym oznacza przyjąć właściwą wobec takiej wiedzy postawę. Ta postawa to nic innego jak trzeźwe oczekiwanie na nadejście eschatologicznego dnia. Pouczenie o tym dniu, czyli tzw. mowa eschatologiczna jest ostatnią spośród pięciu mów Jezusa w pierwszej Ewangelii (rozd. 24 - 25). Jako pierwsza natomiast pojawia się długa mowa zawierająca Jezusowe pouczenia na czas oczekiwania. W oczekiwaniu dnia eschatologicznego człowiek mądry opiera się na słowach Jezusa. Na nich buduje swój dom przyszłego życia.

W *działach egzegezy* omawiana przypowieść często była objaśniana jako alegoria. W takiej alegorycznej interpretacji wskazywano pod wpływem 1 Kor 10, 4 na Chrystusa jako na skałę (Orygenes, *Fr. Matt.* 153). Zgodnie z takim rozumieniem przypowieść była wezwaniem do trzymania się wiecznego Słowa Bożego, tj. Chrystusa. W innej interpretacji Chrystus jest roztropnym budowniczym domu, tzn. Kościoła, natomiast deszczem i wichrem są błędne doktryny obecne w świecie. Budowniczym nieroztropnym – szatan, którego budowla rozpada się w obliczu prawdy. Prześladowania nie zaszkodzą domowi Jezusa (Orygenes, *Fr. Matt.* 153). Teologowie protestanci dopatrywali się pouczenia, aby nie budować na pobożności i własnych czynach, ale na trwałym fundamencie, Chrystusie. Teologowie katolicy zwracali wówczas uwagę, że to właśnie ten tekst Mateusza bardzo jasno mówi o niewystarczalności wiary bez czynów i o potrzebie wiary umocnionej dobrymi czynami.

### Bibliografia

Marguerat J., *Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Geneve 1981; Pesch R., Kratz R., „Auf Fels oder auf Sand gebaut?“, w: *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, t. 5, Frankfurt/M. 1978, 25-37; Schwarz G., *Er wird einem klugen/irrichen Mann ähnlich werden* (Matthäus 7, 24b-26b), BN 68 (1993) 24-25; Szlaga J., *Podobni do człowieka, który dom zbudował na skałe* (Mt 7, 24-28), *Ethos* 1/2-3 (1988) 158-161.

## 2.2.10. Reakcja słuchaczy (7, 28-29)

<sup>28</sup> Kiedy Jezus dokończył tych mów,  
 tłumy zdumiewały się Jego nauką.  
<sup>29</sup> Uczyl ich bowiem jak Ten, kto ma władzę,  
 a nie jak ich uczeni w Piśmie.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

*Analiza i struktura.* Powyższe wersety nawiązując do początkowych stwierdzeń Kazania na Górze: 5, 1n: *ochloi* (tłumy), *didachē* (nauka), tworzą w ten sposób swoistego rodzaju inkluzję. Przedstawiają protagonistów Kazania na Górze w ich specyficznych funkcjach: Jezus jako autorytatywny i jedyny Nauczyciel oraz tłum pelen podziwu dla wysłuchanego pouczenia. W wersecie 28a pojawia się po raz pierwszy formuła podsumowująca każdą z pięciu wielkich mów Jezusa w pierwszej Ewangelii (11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Istnieje przypuszczenie, że formułę taką zaczerpnął ewangelista z ST (por. Pwt 31, 1. 24; 32, 44-46; także Lb 16, 31: „Kiedy Mojżesz dokończył wszystkich tych mów...”). Jeśli ewangelista zaczerpnął świadomie z Pwt, jest możliwe, że pragnie w ten sposób przedstawić Kazanie na Górze

jako nowy Pięcioksiąg (Frankemölle, *Jahwe-Bund*, 334-340). Nie da się to jednak jednoznacznie stwierdzić, ponieważ brak jest bezpośrednich nawiązań. Jedynie wyrażenia: *wyszedł na górę* oraz *zeszedł z góry* przywołują na pamięć Wj 19 i 34. W takim razie podkreślanie wyrażenia *logoi houtoi* (*te słowa*), jakie pojawia się w 7, 24. 26. 28, mogłoby stanowić nawiązanie do Dekalogu (Wj 20, 1). Obok wspomnianej stereotypowej formuły kończącej przemówienie Jezusa, dwa kolejne elementy struktury perykopy to wzmianka o zdumieniu słuchaczy oraz wskazanie jego powodu. Schematycznie:

- 1) Formuła zakończenia: *Kiedy Jezus dokończył tych mów...* (w. 28a)
- 2) Reakcja słuchaczy - zdumienie (w. 28b)
- 3) Powód zdumienia - władza Jezusa nauczającego (w. 29).

**Tradycja i redakcja.** Formuła podsumowująca mowę: *Kiedy Jezus dokończył tych mów...* znajduje się także w Łk 7, 1. Wynika stąd, że była już ona obecna w Q. Jaki dokładnie miała kształt - trudno jest powiedzieć, a to ze względu na widoczny Łukaszowy koloryt. Także w. 28 nosi znamiona wpływu redakcyjnego ewangelisty. Pozostałe słowa zdają się pochodzić od Mk 1, 22: „Zdumiewali się Jego nauką: uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie”. Najwidoczniej Mateusz łączy tu materiał Q z Markową tradycją.

## II. Egzegeza

**28.** Formuła: *Kiedy Jezus dokończył tych mów...* pojawia się wprawdzie w pierwszej Ewangelii kilkakrotnie (11, 1: 13, 53; 19, 1: 26, 1: *...wszystkich tych mów*), jednakże tylko w tym miejscu mowa jest o zdumieniu i zaskoczeniu słuchających tłumów. Mateusz wskazuje na zdumienie i zaskoczenie słuchaczy w obliczu pouczeń Jezusa. Tak właśnie jest w 19, 25, gdzie Jezus mówi o trudnościach wejścia do królestwa niebieskiego, albo w 22, 23, gdy mowa o zmartwychwstaniu. Wzmianka o tłumach jest o tyle znamienna, że początek mowy sugerował obecność uczniów raczej niż tłumów w ogóle. Tłumy obecne w czasie głoszenia Kazania na Górze są dowodem, że Jezusowe wskazania kierują się do wszystkich. Kazanie nie jest pouczeniem dla wybranych, ale raczej wielkim kazaniem misyjnym.

**29.** Według ewangelisty, ludzie *zdumiewali się*, ponieważ Jezus uczył z mocą (*eksousia*). Zanim Jezus objawi swą moc w czynach, wcześniej okazuje ją w słowach, natomiast w 10, 1, czyli w tzw. Mowie Misyjnej swą moc przekazuje uczniom. Zastosowany czas (*imperfectum*) sugeruje czynność trwającą. Oznacza to, że nauczanie Jezusa jest przedmiotem trwałego zdumienia i zastanawiania się także po powrocie tłumów do domów. Nauczanie dokonywało się bowiem *z mocą*. W odróżnieniu od uczonych w Piśmie objaśniających Prawo Jezus opiera się na swym

własnym autorytecie wysłańca Bożego i proroka. Także autorzy apokaliptyczni tamtego czasu nie przemawiają w swym własnym imieniu, ale w oparciu o otrzymane wizje (por. 4 *Ezd*: 2 *Bar*). W takim autorytatywnym głoszeniu ewangelista oraz wspólnota chrześcijańska pierwotnego Kościoła dostrzegała w Kazaniu na Górze chwałę i moc Zmartwychwstałego Pana. Moc okazywana w nauczaniu odróżnia Jezusa od „ich” uczonych w Piśmie (por. *A Ja wam powiadam...*: 5, 22, 28, 32, 39, 44). Poprzez taką uwagę ewangelista (zaimiek dzierżawczy *autōn* także w 4, 23; 9, 35 10, 17; 11, 1; 12, 9; 13, 54) sygnalizuje, że podział pomiędzy wspólnotą Jezusa a judaizmem już się dokonał. Lud, który odczuwa zdumienie, umiejscawia się pomiędzy „swymi” uczonymi w Piśmie a Jezusem. Faryzeusze i saduceusze ukazani są jako jednolity blok skierowany przeciwko Jezusowi.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Polemika z judaizmem.** Kazanie na Górze kończy się polemicznym akcentem wobec judaizmu. Nie jest to czymś wyjątkowym w tym fragmencie Ewangelii Mateusza. W 5, 17-20 sprawiedliwość Jezusa przeciwstawiona jest sprawiedliwości faryzeuszów i saduceuszów. Podobnie rzecz przedstawia się w objaśnieniach Jezusa na temat kultu (6, 1-18). Także w rozdz. 3, przedstawiającym działalność Jana Chrzciciela, saduceusze i faryzeusze spotykają się z surowym sądem. Podobną postawę ewangelisty wobec przywódców narodu dostrzegamy w pierwszych dwóch rozdziałach Ewangelii, gdzie zwierzchnicy duchowi narodu stają wraz z Herodem przeciw Jezusowi (por. 2, 4). Tak więc początek Ewangelii wskazuje na jednoznaczne zaangażowanie się ewangelisty w krytykę judaizmu. Chrześcijanie powinni mieć świadomość upadku judaizmu.

**„Moc” nauczania Jezusowego.** Jezusowe Kazanie na Górze odznacza się nie tylko radykalizmem, ale także jednoznaczną autorytatywnością. Jezus nie jest nauczycielem wśród wielu innych. Jego autorytet nie pochodzi z tradycji dawnych nauczycieli Izraela ani nawet nie wywodzi się z objaśniania Tory. Jego autorytet pochodzi od Niego samego. Formuła: *A Ja wam powiadam...* nie odwołuje się do jakiegokolwiek autorytetu z przeszłości jak to czynili uczeni żydowscy, ale opiera się na świadomości otrzymanego zadania objawienia woli Ojca. Wspólnota, dla której fundamentem jest życie i słowa Jezusa, ma świadomość swej nowej tożsamości religijnej.

### Bibliografia

Lohfink G. *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23 - 5, 2 und 7, 28ff.*, ThQ 163 (1963) 264-284.



### 3. Działalność w Galilei (8, 1 - 10, 42)

#### 3.1. Narracja: uzdrowienia i egzorcyzmy (8, 1 - 9, 34)

W dwóch kolejnych rozdziałach (8, 1 - 9, 34) Mateusz przedstawia czyny, przez które Jezus uwalnia ludzi „złe się mających” od zła fizycznego i duchowego. Ten fragment Ewangelii, ukazujący Jezusa cudotwórcę, wyraźnie wyodrębnia się od poprzednich rozdziałów (5 - 7), które przedstawiały Jezusa nauczającego. W oparciu tradycję Markową oraz źródło Q ewangelista Mateusz opowiada teraz o dziełach mesjańskich Jezusa, przygotowując w ten sposób odpowiedź na pytanie postawione przez Jana Chrzciciela (11, 3-5). Korzystając obficie z danych dostarczonych już przez poprzedników, tj. przez Marka oraz Q, Mateusz unika jednak prostej kompilacji materiałów. Porównanie z paralelnymi opowiadaniem Marka i Łukasza, a także obserwacja pewnych stałych literackich zabiegów pozwala na dostrzeżenie Mateuszowych teologicznych zainteresowań oraz jego własnych teologicznych punktów ciężkości. Pośród owych stałych zabiegów literackich wymienić należy znaczne ograniczenie elementu narracyjnego wraz z równoczesnym poszerzeniem części dialogowych (S. Legasse, *Les miracles*, 228). U Mateusza, wyraźniej niż w innych synoptyków, opowiadania o cudach stają się katechezą ukazującą najważniejsze tematy chrześcijańskie.

Ewangelista stara się skierować całą uwagę czytelnika na osobę Jezusa. Temu celowi służy pominięcie postaci, które u pozostałych synoptyków uczestniczą w opisywanym cudownym wydarzeniu, a skoncentrowanie się na Jezusie i na osobie uzdrowionego (np. opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Piotra: 8, 14-15). Również wtedy, kiedy osoby uczestniczące w wydarzeniu są szerzej przedstawiane, ich podstawową funkcją jest skierowanie uwagi na osobę Jezusa (por. 8, 2). Obraz zaś Jezusa zarysowany w tej części Ewangelii jest uroczysty i hieratyczny. Jego słowo i dotknięcie wywołują zawsze zbawienny skutek. Z takim obrazem Jezusa harmonizują słowa i zachowanie się ludzi, którzy zwracają się do Niego: *Panie* (8, 2. 6. 8. 21. 25; 9, 28); *Synu Boży* (8, 29); *Synu Dawida* (9, 27). Inne obrazy, do których ucieka się ewangelista w celu ukazania tożsamości Jezusa to: *Sluga*, który uwalnia od słabości (8, 17), *Lekarz*, który szuka chorych grzeszników (9, 12), *Oblubieniec* inaugurujący nowe czasy mesjańskie (9, 15), *Syn Człowieczy* doświadczający odrzucenia w Izraelu (8, 18. 33), który już teraz ma moc odpuszczania grzechów (9, 6).

Obok tematu chrystologii w opowiadaniach o cudach ujawnia się bardzo wyraźnie temat wiary. Mateusz ukazuje ją w dwóch odsłonach. Z jednej strony jest wiara będąca odpowiedzią na mesjańskie orędzie Jezusa. Pozwala ona ewangeliscie

przeciwstawić wiarę pogan niewierze Żydów. Z drugiej strony ma to być wiara stanowiąca trwały przymiot postawy chrześcijanina. Taka wiara i taka postawa przeciwstawiona jest postawie ludzi „małej wiary”. W obliczu wiary setnika z Kafarnaum (8, 8-9), Jezus przyznaje, że tak wielkiej wiary nie znalazł w Izraelu (8, 10-12; por. także 9, 20-22). Wezwaniem do pogłębienia wiary skierowanym do samych chrześcijan zdają się być m.in. słowa Jezusa wypowiedziane do dwóch niewidomych (9, 28n), a także swoistego rodzaju „dejudaizacja” (w porównaniu do synoptyków) zwierzchnika synagogi, aby dzięki niej postać zwierzchnika synagogi stała się łatwiejszą postacią identyfikacji dla chrześcijan (9, 18nn).

Poniższe rozdziały Ewangelii Mateusza opowiadające o cudach Jezusa ujawniają także zainteresowanie życiem eklezjalnym. W opisach tych miejsce i rola uczniów zostają wyraźnie zarysowane niż to ma miejsce u pozostałych synoptyków. Mateuszowe opowiadanie o cudach staje się w ten sposób „programem dla uczniów”. Widać to zwłaszcza w opisie uciszenia burzy na morzu (8, 19-22), ale także w opisach cudów na innych miejscach Ewangelii (por. cud rozmnożenia chleba w 14, 13-21, albo chodzenie po wodzie i uratowanie Piotra w 14, 22-33).

Materiał omawianego fragmentu dzielimy na cztery główne części: 1) Działalność cudotwórcza Jezusa w okolicy Kafarnaum (8, 1-17); 2) Słowa i czyny Jezusa kierowane do idących za Nim ludzi (8, 18-34); 3) Dyskusje z przedstawicielami judaizmu (9, 1-17); 4) Czyny Jezusa jako odpowiedź na wiarę ludzi (9, 18-34) (Fabris, 200n).

### Bibliografia

- Burger C., *Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9*, ZThK 70 (1973) 272-287; Frankemölle H., *Handlungsanweisungen durch Wundergeschichten am Beispiel von Mt 8 - 9*, Katechetische Blätter 114 (1989) 419-425; Gerhardsson B., *The Mighty Acts of Jesus according to Matthew* (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 5), Lund 1979; Held H.J., *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, w: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen - Vluyn 1968<sup>1</sup>, 155-287; Heil J.P., *Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew*, CBQ 41 (1979) 274-287; Kampling R., *Jesus von Nazareth - Lehrer und Exorzist*, BZ 30 (1986) 237-248; Kingsbury J.D., *Observations on the „Miracle Chapters” of Matthew 8 - 9*, CBQ 40 (1978) 559-673; Maggioni B., *Gesù e i malati nel vangelo di Matteo*, PSV 40/2 (1999) 77-87; Legasse S., *Les Miracles de Jésus selon Matthieu*, w: *Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, red. X. Leon-Dufour, Paris 1977, 227-249; Loos H. van der, *The Miracles of Jesus*, (NovTSup 9), Leiden 1965; Luz U., *Die Wundergeschichte von Mt 8 - 9*, w: *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. E.E. Ellis, red. G. Hawthorne i in., Grand Rapids 1987, 149-165; Schnackenburg R., *„Siehe da, mein Knecht, den ich erwählt habe” - Zur Heilbarkeit Jesu im Matthäusevangelium*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vöglte, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 203-221; Trunk D., *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium* (HBS 3), Freiburg 1994; Weder H., *Wunder Jesu und Wundergeschichten*, VF 29 (1982) 25-49; Vledder E.J., *Conflict in the Miracle Stories. A Socio-Exegetical Study of Matthew 8 and 9* (JSNTSup 152), Sheffield 1997; Zukowski H., *Spójnienie na rozdziały cudów w Mt 8 - 9*, StB 12 (1994) 97-106.

#### 3.1.1. Uzdrawienie trędowatego (8, 1-4)

8<sup>1</sup> Gdy schodził z góry,  
szła za Nim wielka rzesza.

<sup>2</sup> *A oto jakiś trędowaty, przyszedłszy,  
upadł przed Nim i powiedział:*

*Panie, gdybyś zechciał, możesz mnie oczyścić”.*

<sup>3</sup> *A Jezus, wyciągnąwszy rękę, dotknął go, mówiąc:*

*Chcę, bądź oczyszczony!”.*

*I natychmiast został oczyszczony z trądu.*

<sup>4</sup> *A Jezus rzekł do niego:*

*Pamiętaj, nikomu nie mów;*

*ale idź, pokaż się kapłanowi*

*i złożź ofiarę, którą przepisał Mojżesz,*

*jako świadectwo dla nich”.*

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Mateusz, inaczej niż pozostali synoptycy, przedstawia cud oczyszczenia trędowatego bezpośrednio po zakończeniu Kazania na Górze (5, 1 - 7, 29). W opisie cudu słyszymy ponownie o *górze* (5, 1) i *rzyszach* (5, 1; 7, 28). Ewangelista ukazuje zatem rzesze nie tylko jako słuchaczy Jezusowych słów, ale także jako świadków Jego potężnych czynów. Odpowiednikiem Jezusowego *Mówię wam...* z Kazania na Górze (5, 21-48) jest: *Chcę...* z opisu oczyszczenia trędowatego.

Porównanie z pozostałymi synoptykami (Mk 1, 40-45; Łk 5, 12-16) pozwala tu dostrzec Mateuszową tendencję do skracania narracji, dzięki czemu na plan pierwszy wysuwa się dialog protagonistów wydarzenia, czyli dialog pomiędzy Jezusem a trędowatym. Mateusz pomija wszelkie wzmianki na temat stanu emocjonalnego Jezusa, reakcji uzdrowionego oraz otaczającego tłumu. W opisie zauważalny jest paralelizm gestów i słów Jezusa oraz uzdrowionego. Postawie trędowatego, który zbliża się i oddaje pokłon, odpowiada ze strony Jezusa wyciągnięcie ręki i dotknięcie. Słowa trędowatego (*Gdybyś zechciał...*) znajdują swój odpowiednik w Jezusowym w autorytatywnym rozkazie (*Chcę...*). W zdaniu stwierdzającym zaistnienie cudu (5, 3) znajduje się kluczowe słowo z dialogu pomiędzy Jezusem i trędowatym: *został oczyszczony* (*ekataristhe*). Trędowaty, który przyszedł do Jezusa, został odesłany zdrowy, odnowiony w swoich relacjach społecznych i religijnych. Końcowe zdanie zawiera polecenie dla uzdrowionego, poprzez które podkreślony zostaje apoftegmatyczny charakter perykopy.

Tak więc struktura perykopy, sprowadzona do swych istotnych elementów, jest bardzo przejrzysta:

1) Wprowadzenie (w. 1)

2) Czyn i słowo trędowatego (w. 2)

3) Czyn i słowo Jezusa (w. 3ab)

4) Stwierdzenie cudu (w. 3c)

5) Polecenie Jezusa: negatywne i pozytywne (w. 4).

**Tradycja i redakcja.** Z wyjątkiem redakcyjnego wprowadzenia (8. 1). perykopa pochodzi z Mk 1. 40-45. Mateusz, który odstąpił od Mk 1. 21, teraz powraca do swego poprzednika. Generalnie u Mateusza dostrzegamy w największym stopniu wśród ewangelistów zainteresowanie systematyką i wykładem katechetycznym, mniej zaś ścisłością historyczną. Dzięki temu elementy deskryptywne ustępują miejsca stwierdzeniom o charakterze teologicznym, chrystologicznym i dydaktycznym. Zestawiając z opowiadaniem Łukasowym dostrzegamy tzw. „mniejsze zgodności” (*minor agreements*) z Łk 5. 12-16 (dodanie: *idou i kyrie* oraz opuszczenia: *autō(i), hoti, splanchnistheis, autō(i), mēden*). Zasadniczo zgodności te dają się wyjaśnić jako modyfikacja tekstu Markowego przez Mateusza i Łukasza niezależnie od siebie. Tak więc Mt (podobnie jak Łk) pomija Markowe *splanchnistheis* (zdjęty litością; Mk 1. 41) prawdopodobnie w celu usunięcia zbyt ludzkich emocji z portretu Jezusa. Podobny cel mógł przyświecać pominięciu przez obydwóch ewangelistów (Mt, Łk) wyrażenia *embrimēsamenos autō(i)* („zakazując surowo”; Mk 1. 43). Wypada tu zaznaczyć, że istnienie tzw. „mniejszych zgodności” między Łk i Mt może wynikać z posiadanego przez nich innego egzemplarza drugiej Ewangelii.

**Historyczność.** Zdaniem większości egzegetów perykopa o uzdrowieniu trędowatego wywodzi się z kręgów judeochrześcijańskich. Na pytanie, czy wydarzenie w niej opisywane miało miejsce w działalności Jezusa, niektórzy (Gnilka, I, 94) sądzą, że schematyczne opowiadanie odzwierciedla chrześcijańskie dyskusje na temat Prawa Mojżeszowego. Opowiadanie nie tyle pragnie odnieść się do konkretnego cudu Jezusa, ale raczej chce ukazać uwalniającą i uzdrawiającą moc Jezusa. Inni przyjmują historyczność wydarzenia (np. Sabourin, 457). Wydaje się, że istnieją wszelkie racje, aby przyjąć historyczność wydarzenia. Najpierw argumenty przeciwko autentyczności nie są przekonujące (Davies – Allison, II, 9). Poza tym Jezus według swych własnych słów (por. II, 5) dokonywał oczyszczenia trędowatych. Wiadomo też, że w swej działalności zachowywał Prawo, co odzwierciedlałoby się tutaj w nakazie pokazania się kapłanom. Z większością autorów wolno przyjąć, że opowiadanie przywołuje na pamięć rzeczywiste wydarzenie uzdrowienia chorego i odesłanie go do kapłana.

## II. Egzegeza

8. 1. Werset ten wiąże Jezusowe nauczanie na górze z cudownym oczyszczeniem trędowatego. Wyrażeniu: *Gdy schodził z góry...* odpowiada: *wyszedł na górę...* (5. 1). Wzmianka o idących za Jezusem rzeszach nawiązuje do 4. 25 i w ten sposób zamyka Kazanie na Górze. Jezus zstępuje teraz z góry, podobnie jak niegdyś



Możesz ze Synaju (Wj 19, 14; 32, 1; 34, 29). Idą za Nim wielkie rzesze, które wraz z Nim były na górze (7, 28). Wyrażenie: *sza za Nim rzesza...* nie oznacza zwykłego towarzyszenia, ale wskazuje, że ludzie dzięki słuchaniu i uznaniu Jego władzy (*eksousia*: 7, 29) idą za Nim jako lud, który Go słuchał i nadal pragnie uczyć się od Niego. Czasownik *iść za* (*akolouthein*) dość często oznacza pójście za Jezusem w sensie stania się uczniem. Zapewne byli i tacy, którzy towarzyszyli bardziej z ciekawości, aniżeli z motywu wiary w Jezusa. Ewangelista zdaje się w tym miejscu o tym nie wspominać. „Wielka rzesza” jest częstym wyrażeniem u Mateusza. Pojawia się – jak widzieliśmy – bezpośrednio przed Kazaniem na Górze (4, 25) i teraz po zakończonej już mowie. Pojawia się zawsze w pozytywnym kontekście podążania za Jezusem albo gromadzenia się wokół Niego (zob. 4, 25; 8, 1, 18; 13, 2; 15, 30; 19, 2).

2. Formuła: *A oto...*, ulubiona przez Mateusza (posługuje się nią ponad 50 razy), wskazuje na zmianę sytuacji (por. Lb 12, 10: „A oto Miriam stała się trędowatą...”). Do Jezusa przyszedł człowiek trędowaty. Czasownik *przyjść* (*proserchesthai*) wyraża u Mateusza zazwyczaj pełne czci przyjęcie ludzi do Jezusa (np. 8, 5; 9, 18, 20). Także drugi czasownik: *upada* (*proskynei*) jest wyrażeniem z obszaru kultu (2, 2; 8, 11; 14, 33; 18, 26; 28, 9, 17). Ewangelista zaznacza w ten sposób, że Jezus jest godzien adoracji. Imię i pochodzenie chorego zostały pominięte. Ludzie tacy jak on, ze względu na rodzaj choroby, zobowiązani byli żyć poza społecznością. Oznaką choroby były nabrzmienia, wyrzuty na skórze (Kpł 13, 2). Podejrzany o chorobę trądu prowadzony był do kapłana, który stwierdzał rzeczywisty stan zdrowia pod tym względem. W wypadku stwierdzenia choroby dotyczący usuwany był ze społeczności i uważany za umarłego (Lb 12, 12). Trąd uważany był za wyraz Bożego sądu (Kpł 14, 34; Pwt 24, 8-9; 2 Krn 26, 20). Uzdrowienie z trądu było równoznaczne z przywróceniem do życia. W ST pojawiają się dwa opowiadania o uzdrowieniu z trądu: Miriam (Lb 12) oraz uzdrowienie trędowatego Naamana (2 Krl 5, 1-14). To ostatnie zwłaszcza jest znamienne, ponieważ jest znakiem poświadczającym posłannictwo prorockie (21, 11; J 4, 19 i in.).

Prośba o uleczenie była ze strony trędowatego wyrazem wiary w moc Jezusa. Zwraca się on do Jezusa wezwaniem: *Panie* (*kyrie*). Mateusz wkłada go w usta tych, którzy wierzą (8, 6; 15, 22; 17, 15; 20, 30-31). Wszyscy inni zwracają się do Jezusa: *Nauczycielu* (12, 38) albo *Rabbi* (26, 49). Tytuł ten pojawia się tutaj po raz pierwszy i nie jest tytułem grzecznościowym; jest wyznaniem wiary, że Jezus jest autentycznym wysłancom Boga (Kościół Mateuszowy wyznawał obecność Boga w Jezusie). Z powyższym tytułem chrystologicznym harmonizuje wyrażenie: *Gdybyś zechciał...* Można stąd przypuszczać, że trędowaty słyszał o innych cudach, które Jezus czynił (wg 11, 5 uleczenia z trądu spodziewano się od Mesjasza). Wszystko zależy od suwerennej woli Jezusa. Dlatego trędowaty przychodzi do Jezusa, oddaje Mu pokłon i wypowiada prośbę. Jan Chryzostom zauważa, że trędowaty nie mówi: „Jeśli poprosisz Boga...” albo „Jeśli będziesz się modlił...”

(*Comm. Matt.* 25, 2). Warto zauważyć, że Eliasza spodziewał się uleczyć trędowatego poprzez wezwanie imienia Jahwe (2 Krl 5, 11).

3. Dotknięcie trędowatego jest symbolem uzdrawiającej mocy Jezusa. Być może kryje się tu aluzja do uzdrowienia Naamana przez Eliasza (2 Krl 5, 11: „Przecież myślałem sobie: na pewno wyjdzie, stanie (prorok), następnie wezwie Pana Boga swego, poruszy ręką nad miejscem chorym i odejmie trąd”). Jezus uzdrawia własną wolą i mocą. Dotknięcie jest znakiem władzy Jezusa nad chorobą. Natomiast słowa: *Chcę, bądź oczyszczony* stanowią echo prośby trędowatego i podkreślają związek pomiędzy prośbą chorego, uzdrawiającym słowem Jezusa oraz faktem uzdrowienia. Połączenie słowa z przekazywaną mocą pojawia się często u synoptyków (por. 9, 29; Mk 7, 33-34; Dz 9, 40; 28, 8). Czasownik *oczyszczyć* (*katharidzein*) pojawia się wielokrotnie w Kpł 13 – 14 i oznacza zarówno oświadczenie kapłana, że jakaś osoba jest czysta, jak i sytuację danej osoby. Czasownik ten jest tutaj kluczowym. Być może w celu powtórzenia tego czasownika ewangelista pisze dosłownie: *jego trąd został oczyszczony* (w Mk 1, 42 zauważamy powtórzenie, którego Mateusz uniknął: „trąd opuścił go i został oczyszczony”). Dodajmy jeszcze, że wiara nie jest tu wyraźnie wspomniana, ale krótkość prośby oraz natychmiastowa odpowiedź Jezusa wskazuje na wiarę trędowatego i moc uzdrawiającą Jezusa. Kiedykolwiek temat wiary pojawia się wprost w Mateuszowych opowiadaniach o cudach, wiara zawarta jest w prośbie, na którą Jezus odpowiada zależnie od stopnia owej wiary.

4. Uzdrawiony otrzymał polecenie, aby nie mówił nikomu o wszystkim, co się wydarzyło, ale poszedł i pokazał się kapłanowi. Nakaz milczenia ewangelista zaczerpnął z Ewangelii Marka (por. także Mk 9, 30; 12, 16; 16, 20; 17, 9). U Marka jest to tzw. sekret mesjański: Jezus pragnie uniknąć politycznego rozumienia swej godności mesjańskiej. U Mateusza motyw tajemnicy mesjańskiej nie ma większego znaczenia, zwłaszcza że ewangelista pomija Markowy w. 45, nadający sens zakazowi. W wypowiedzi Jezusa nacisk położony jest na poleceniu udania się do kapłana i przedstawieniu ofiary zgodnie z przepisami Prawa (Kpł 14, 1nn; por. także 14, 10nn, 21nn). Można byłoby zatem rozumieć wypowiedź mniej więcej w ten sposób: Zostaw wszystko i zajmij się nakazem Prawa dotyczącym uzdrowionych z trądu. Zgodnie z Prawem kapłan miał obowiązek uznania dotkniętego trądem za nieczystego, miał też obowiązek stwierdzić ustanie choroby i przywrócić do życia w społeczeństwie. Zwrot: *na świadectwo dla nich* najprawdopodobniej oznacza, że zarówno zwierzchnicy, jak i sam lud mają przekonać się naocznie o tym, że Jezus zachowuje przepisy Prawa Mojżeszowego. Powodem wypowiedzi mogłoby być także pragnienie Jezusa, aby człowiek wyrzucony poza granice społeczności mógł powrócić do niej bez przeszkód albo też ukazanie się kapłanowi miałoby stanowić zaświadczenie o dokonanym cudownym uzdrowieniu.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Dobroć i miłosierdzie Jezusa Nauczyciela.* Trędowaty zwraca się do Jezusa: „Panie” i upada do Jego stóp. Zachowuje się zatem jak uczniowie. Jezus natomiast wyciąga ku niemu swą rękę jak do uczniów (12, 49; 14, 31). Z tego powodu uzdrowiony trędowaty staje się dla uczniów Jezusa postacią identyfikacji. W nim członkowie wspólnoty kościelnej mogą rozpoznawać siebie. Wyciągnięta ręka jest gestem zwycięzcy. Dotknięcie wprowadza do wspólnoty z sobą. Warto jeszcze zauważyć, uwzględniając późniejszy cytat (8, 17), że zarówno trędowaty, jak i poganin i niewiasta pojawiający się w następujących opowiadaniach reprezentują ludzi lekceważonych i marginalizowanych w społeczeństwie.

W *historii egzegezy* powyższej perykopy (Luz, II, 11) wskazywano, że człowiek trędowaty jest typem człowieka wierzącego, który przychodzi do Chrystusa i otrzymuje od Niego dar oczyszczenia. Oczyszczenie – w większości objaśnień – dotyczy głównie „duchowego trądu”, tj. ciężkiego grzechu (Augustyn, Eutymiusz Zigabennos). Społeczne znaczenie czynu uzdrawiającego Jezusa w starożytności nie było na ogół podkreślane. Wierność Prawu była pojmowana jako wyraz pokory Jezusa (Hieronim, *Comm. Matt.* 8, 4).

### Bibliografia

Boismard M.E., *La guérison du lépreux (Mc 1, 40-45 et par.)*, Salm 28 (1981) 283-291; Elliot J.K., *The Healing of the Leper in the Synoptic Parallels*, TZ 34 (1978) 175-176; Helmer F., *Die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1, 40-45)*, EuA 55 (1982) 310-313; Zeller D., *Die Heilung der Aussätzigen (Mk 1, 40-45)*, TThZ 93 (1984) 138-146.

#### 3.1.2. Setnik z Kafarnaum (8, 5-13)

<sup>5</sup> Kiedy wszedł do Kafarnaum,  
przyszedł do Niego setnik i prosił Go, <sup>6</sup>mówiąc:  
„Panie, sługa mój leży w domu sparaliżowany i bardzo cierpi!”.

<sup>7</sup> Rzekł mu Jezus: „Mam iść i uzdrowić go?”.

<sup>8</sup> Setnik odpowiadając, rzekł:

„Panie, nie jestem godzien,  
abyś wszedł pod dach mój,  
ale powiedz tylko słowo,  
a mój sługa<sup>9</sup> odzyska zdrowie.

<sup>9</sup> Bo i ja, choć podlegam władzy<sup>9</sup>,  
mam pod sobą żołnierzy.  
Mówię temu: «Idź», a idzie,  
a innemu: «Przyjdź», a przychodzi,  
a słudze: «Zrób to», a robi”.

<sup>10</sup> Gdy Jezus to usłyszał,  
zdziwił się i rzekł do tych, którzy szli z Nim:  
<sup>11</sup> „Zaprawdę, mówię wam,  
u nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary”.  
Lecz powiadam wam:  
wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu  
i zasiądą z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim.  
<sup>12</sup> A synowie królestwa zostaną wyrzuceni<sup>d</sup> w ciemność, na zewnątrz.  
Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”.  
<sup>13</sup> Do setnika zaś Jezus rzekł:  
„Idź, niech ci się stanie, jak uwierzyłeś”.  
I o tej godzinie jego sługa odzyskał zdrowie.

<sup>a)</sup> *ho pais mou* nie występuje w niektórych świadectwach (f<sup>1</sup>, it<sup>b</sup>, cop<sup>24</sup> <sup>25</sup>). Orygenes). Prawdopodobnie kopista od czasownika *latthesetai* przeszedł wzrokiem do *kai*, opuszczając słowa znajdujące się pośrodku (TCGNT, 20).

<sup>b)</sup> Imiesłów *tassomenos* pojawia się w κ. B, it, vg (*postawiony pod władzą*). Najwyraźniej pochodzi z paralelnego miejsca Lk 7, 8 (por. TCGNT, 20n).

<sup>c)</sup> Lekcja *oude en iati* *Israel tassuten pistin heuron* (*nie znalazłem takiej wiary w Izraelu*) występuje w κ, C, L, Θ, f<sup>1</sup>, lat, sy<sup>b</sup>, bo. Jest to zapewne wynikiem upodobnienia do Lk 7, 9.

<sup>d)</sup> W kodeksach κ\*, 0250, it<sup>b</sup>, syr<sup>1</sup> <sup>2</sup> <sup>3</sup> oraz we wczesnych źródłach patrystycznych pojawia się czasownik *ekseleusontai*, zastępując *ekblethesontai*, prawdopodobnie dlatego, aby strona czynna harmonizowała z stroną czynną czasownika *heksousin* w poprzednim wersecie, a także w celu uniknięcia strony biernej, która domaga się wskazania podmiotu działającego.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Poprzedni cud był dobrodziejstwem wyświadczonym człowiekowi zepchniętemu na margines. Obecny podobnie – jest okazaniem łaski dla poganina. Centralną część opowiadania zajmuje dialog. Pierwszy krótki dialog zarysowuje sytuację; sługa setnika jest chory i bardzo cierpi (w. 5-6). Krótka odpowiedź Jezusa (w. 7) jest punktem wyjścia dla drugiego i dłuższego dialogu pomiędzy setnikiem (ww. 8-9) a Jezusem (ww. 10-13). Wypowiedź setnika przy uzyciu krótkiej przypowieści zaczerpniętej z życia wojskowego podkreśla moc i skuteczność Jezusowego słowa. Jezus odpowiada pochwałą wiary setnika, zapowiadając pojawienie się narodów na uczcie królestwa, podczas kiedy Izraelici zostaną z niej wykluczeni. Końcowa wypowiedź (w. 13) informuje setnika o uzdrowieniu sługi dokonany na podstawie wiary. Struktura perykopy jest więc następująca:

- 1) Spotkanie setnika z Jezusem – prośba setnika (ww. 5-6)
- 2) Odpowiedź Jezusa (w. 7)
- 3) Dłuższa wypowiedź setnika (ww. 8-9)



- 4) Wypowiedź Jezusa pochwalająca wiarę poganina i ganiąca niewierność Izraela (w. 10)
- 5) Logion o odrzuceniu Izraela (ww. 11-12)
- 6) Wypowiedź końcowa Jezusa - uzdrowienie (w. 13).

**Tradycja i redakcja.** Werset 5a nawiązuje do pominiętego Mk 2, 1. Poza tym opowiadanie pochodzi z Q. U Łukasza opowiadanie to występuje bezpośrednio po tzw. Mowie na Równinie (7, 1-10). Szczególna zbieżność w słownictwie z Ewangelią Łukasza pojawia się w ww. 8-10 (= Łk 7, 6b-9). Natomiast wprowadzenie u Łk 7, 2-6a jest odmienne (setnik wysyła najpierw starszych żydowskich, a następnie grupę najprawdopodobniej przyjaciół). Wydaje się, że Mateusz w tym miejscu przekazuje wierniej Q, Łukasz natomiast sam zredagował wprowadzenie (Łk 7, 2-6a) albo skorzystał z innej recenzji (tzw. Q<sup>u</sup>). Najważniejszą Mateuszową modyfikacją jest włączenie logionu 8, 11-12, którego pierwotne miejsce wskazuje Łk 13, 28-29. Mateusz znalazł zatem logion w Q i włączył go tutaj, odpowiednio modyfikując. Logion podejmuje tradycyjny motyw o eschatologicznej wędrówce narodów na Syjon oraz o eschatologicznej uczcie. Zaskakujące *novum* wypowiedzi polega na tym, że o ile w starotestamentalno-judaistycznej tradycji motyw miał na celu podkreślenie wielkości i chwały Izraela, tutaj motyw ten zwraca się przeciwko Izraelowi.

Podobne opowiadanie o uzdrowieniu znajduje się w J 4, 46b-54 (H. van der Loos, *Miracles*, 530nn). Opowiadanie Janowe również umiejscawia wydarzenie w Kafarnaum. Idzie jednak o urzędnika królewskiego (*basilikos*), którego syn (*hijos*) chorował i był bliski śmierci (*emellen gar apothē(i)skein*). W przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, urzędnik sam prosi Jezusa o przybycie i uzdrowienia syna. W opowiadaniu Janowym Jezus z własnej inicjatywy dokonuje cudu uzdrowienia syna. Obydwa opowiadania są tak podobne, że istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, że idzie tutaj o jedno i to samo wydarzenie, przekazywane odmiennymi strumieniami tradycji. Jest także możliwe, że mamy do czynienia z różnymi wydarzeniami, które w procesie tradycji uległy upodobnieniu. Mateusz posługuje się określeniem *chłopiec (pais)*, co pozwala rozumieć, że chodzi o syna (J), albo sługę (Łk).

**Gitunek i historyczność.** Opowiadanie o uzdrowieniu sługi setnika jest jedynym (obok egzorcyzmu: Łk 11, 14) cudem przekazanym przez Q (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 273nn). Jego literacki charakter stał się powodem zróżnicowanych opinii. Dla niektórych jest to apoftegmat (S. Schulz, *Spruchquelle*, 241) - opowiadanie o cudzie, które zostało przez ewangelistę ukształtowane w kierunku pouczenia. Inni uważali, że Q zawierało jedynie dialog, który następnie został przez ewangelistę uzupełniony elementem narracyjnym (T.W. Manson, *Sayings*, 63. 65).

Powściągliwość Jezusa wobec propozycji udania się do domu poganina odzwierciedla żydowskie i palestyńskie zwyczaje. Ścisły związek dialogu z dokonanym cudem obok konkretnych ram geograficznych przemawia także za konkretnym

wspomnieniem z działalności Jezusa. Wypowiedź prorocka na temat uczestnictwa pogan w uczcie królestwa oraz odrzuceniu Izraela (ww. 11-12) jest wtórną w kontekście omawianej perykopy. Przeciwno jej autentyczności przemawia – zdaniem niektórych – wyrażone tam przekonanie o ostatecznym zerwaniu z judaizmem. Ścisłe biorąc, adresaci prorockiego logionu Jezusa nie są wymienieni. Może dotyczyć on zwierzchników żydowskich. Skierowane do nich surowe słowa Jezusa nie są czymś niezwykłym i jedynym. Logion ten może bezpośrednio pochodzić od Jezusa.

## II. Egzegeza

5. Ośrodkiem działalności Jezusa w Galilei było Kafarnaum (por. 4, 13). Położone przy głównej drodze, blisko granicy, posiadało prawdopodobnie stacjonującą tam jednostkę wojskową. Opisywane w niniejszej perykopie wydarzenie miało miejsce przy wejściu Jezusa do Kafarnaum (obecnie najprawdopodobniej Tell Hum). Brak natomiast jakiegokolwiek wzmianki chronologicznej. Spotykający Jezusa setnik należał zapewne do garnizonu Heroda Antypasa, którego popularnie nazywano wtedy królem. Jest mało prawdopodobne, aby był to oficer rzymski w służbie Antypasa, którego wojsko składało się z pogańskich najemników: Syryjczyków, Traków, Galów a nawet Germanów. Setnik był więc prawdopodobnie Syryjczykiem. Sługa owego setnika był ciężko chory. To właśnie z tego powodu setnik postanowił spotkać się z Jezusem.

6. Setnik prosi Jezusa za swym chorym sługą (Mateuszowe: *pais* może oznaczać także syna; u Łukasza pojawia się zarówno *pais*, jak i *doulos*). Niewątpliwie świadczy to dobrze o postawie setnika wobec powierzonych jego pieczy ludzi. Podana diagnoza choroby – *sparaliżowany* – jest dość ogólna. Charakterystyczna jest wzmianka o cierpieniach owego sługi, ponieważ w NT w kontekście choroby paraliżu nie mówi się o cierpieniu chorego. Setnik zwraca się do Jezusa: *Panie*. W ustach setnika nie jest to zapewne przejaw tzw. chrystologii wysokiej. Z drugiej jednak strony inwokacja ta jest czymś więcej niż tytułem uprzejmościowym. Setnik widział w Jezusie postać szczególnie uprzywilejowaną przez Boga (E. Hahn, *Hohheitstitel*, 82n).

7. Dla interpretacji całej perykopy ważne jest rozumienie reakcji Jezusa. Brak interpunkcji w ortografii starożytnej pozwala na rozumienie wypowiedzi Jezusa w sensie stwierdzenia bądź pytania. Jeśli odpowiedź Jezusa rozumiemy jako stwierdzenie („Przyjdę i uzdrowię go” – BT), oznacza to, że Jezus wyraża gotowość spełnienia prośby i udania się do domu, gdzie znajduje się chory sługa. W takim jednak wypadku reakcja setnika wydaje się zbyt emocjonalna i osobista. Skoro otrzymał

już obietnicę Jezusa, z jakiego powodu wypowiada się na temat swej niegodności. Raczej więc słowa Jezusa należy rozumieć jako pytanie wyrażające odmowę (*Mam pójść i uzdrowić go?*). Jezus daje w ten sposób do zrozumienia, że jako Żydowi nie wolno Mu wchodzić do domu poganina (por. 15, 24nn; zob. także Dz 10, 28). Jakkolwiek zdania egzegetów są w tym miejscu podzielone, wydaje się, że bardziej prawdopodobna jest opinia druga. Przemawia za tym kilka racji (por. Davies - Allison, II, 22). W opowiadaniu o Syrofenicjance (15, 21-28) prośba niewiasty pogańskiej także spotyka się w pierwszej chwili z odmową. Taka właśnie postawa braku natychmiastowej zgody pozostaje w harmonii z wypowiedzią Jezusa o tym, że przyszedł do owiec, które poginęły z domu Izraela (10, 6; 15, 24). W J 4, 46-54 odpowiedź Jezusa również nie jest całkowicie pozytywna, co wskazywałoby na niejednoznaczność nurtu tradycji. Umiejscowiony na początku zdania zaimek *ego* zdaje się wprowadzać emfazę: *Czyż...?* Jeśli ewangelista był judeochrześcijaninem mógł wykorzystać okazję, aby podkreślić Jezusową wierność Prawu.

8. Odpowiedź setnika jest niezwykła. Uznaje swoją niegodność przyjęcia Jezusa do swego domu. Uznaje tym samym, że Jezus został posłany nade wszystko do Izraela. Uważa jednak, że jako wysłannik Boga Jezus jest w stanie swoim słowem uzdrowić chorego bez przychodzenia do jego domu. Po raz wtóry zwraca się do Jezusa: *Panie*, tzn. inwokacją proszących o pomoc, którzy wszystkiego oczekują od Jezusa. Wyrażenie: *Powiedz tylko słowo...* wskazuje na bezgraniczną ufność w moc Jezusowego słowa, które jest skuteczne zarówno w obecności, jak i nieobecności chorego.

9. Dla poparcia swej opinii przytacza przykłady z własnego doświadczenia. Jego żołnierze i słudzy wypełniają jego polecenie chociaż on sam ma także powierzonych sprawujących nad nim władzę. Rozumowanie setnika *a minori ad maius* jest następujące: Jeśli ja, niski rangą oficer, mogę wydawać rozkazy, o ileż bardziej Ty! Oznacza to, że podobnie jak żołnierze są posłuszni rozkazom swego dowódcy, tak też wszelkie wrogi człowiekowi moce muszą być posłuszne Jezusowi.

10. Jako człowiek Jezus nierzadko objawiał ludzkie emocje (zagniewanie, smutek, radość) w obliczu konkretnych wydarzeń. Tutaj ewangelista mówi o zdziwieniu Jezusa wobec słów setnika. Setnik okazał swą odpowiedzią, że nie tylko dom, ale i jego serce stoi otworem dla Jezusa. Jezus zwraca się teraz do otaczających Go ludzi ze zdziwieniem i podziwem stwierdzając, że u nikogo w Izraelu nie spotkał tak wielkiej wiary (Luz, II, 15). Sformułowanie to zakłada istnienie stopni wiary. Wyrażenie: wiara, wierzyć występuje w pierwszej Ewangelii w trzech znaczeniach. Najpierw w znaczeniu świeckim jako intelektualna akceptacja (24, 23, 26). Oznacza także jak u Pawła przyjęcie Jezusa oraz Jego orędzia (18, 6; 21, 25; 27, 42; por. 23, 23). Wreszcie temat wiary pojawia się w opowiadaniach o cudach. Jest to



wiara w Jezusa i Jego moc dokonywania cudów. Jest to wiara, która góry przenosi (por. 8, 13; 9, 22, 28n; 15, 28), bez której nie ma cudów (13, 58). Fundamentalne znaczenie wiary Mateusz ukazuje w ten sposób, że w dwóch miejscach Jezus wychodzi naprzeciw prośbom pogan, którzy odznaczają się wiarą (8, 5-13; 15, 21-28). Jakkolwiek Jezus został posłany tylko do owiec, które zginęły z domu Izraela, zastrzeżenie to ustaje w chwili spotkania z autentycznym przejawem wiary.

„Wiara” oznacza tutaj bezgraniczne zaufanie w moc Jezusa przychodzącego w imieniu Boga. Setnik rozpoznał w Jezusie Tego, który przynosi królestwo i zbawienie. Takiego rozpoznania można byłoby oczekiwać przede wszystkim od Izraela. W rzeczywistości było ono niewielkie albo żadne. Zdumienie Jezusa odnosi się nie tylko do wielkości wiary poganina, ale także do braku wiary w Izraelu, który to brak został odsłonięty poprzez wiarę setnika.

11. Ewangelista przeżył odrzucenie Jezusa za strony Izraela, doświadczył także zniszczenia Jerozolimy. Wie dobrze o zwróceniu się wielu pogan do Jezusa, a i sam zobowiązuje swą wspólnotę kościelną do misji wśród pogan. Wypowiedziana w ww. 11-12 groźba jest w oczach ewangelisty zapowiedzią, która dokonuje się w jego czasach. Paganie ze Wschodu i Zachodu kierują się do Boga Izraela. Ci, którzy byli uprzywilejowani z powodu swego przebywania na ziemi Izraela i wśród ludu Izraela, utracą swoje miejsce na rzecz tych, którzy przyjdą z daleka.

W wypowiedzi o przyjsciu wielu pojawiają się liczne wczesnoudaistyczne motywy. Są to: zebranie rozproszonych dzieci Izraela (Ps 107, 3; Iz 43, 5; Ba 4, 37), eschatologiczna ucztą zbawionych w towarzystwie Abrahama i przodków (*ExodR* 25), z Synem Człowieczym (*HenEt* 62, 14), z mesjaszami i Aaronem (IQS 2, 11n), nade wszystko wędrówka narodów na górę Syjon (Gnilka, I, 303). Niektóre teksty zapowiadają zmianę nastawienia narodów, którzy uznają coś własnych bogów, nawrócą się i udadzą się do Jeruzalem, aby przyjąć pouczenia Jahwe (por. Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-4; Za 2, 14n). W literaturze apokaliptycznej zmienia się nieco nastawienie. Nie mówi się o nawróceniu pogan, ale raczej oczekuje się ich zniszczenia i zagłady (4 *Ezd* 13, 49; na pogan otwarte są jednak *OrSib* 3, 716nn).

12. Synowie królestwa zostaną pozbawieni królestwa (21, 43). Paganie wejdą w miejsce Izraelitów, synów królestwa, którzy zostaną odrzuceni. Jako synowie byli od urodzenia dziedzicami królestwa. Z powodu odrzucenia słów Jezusa sami zostali odrzuceni. Ponieważ odrzucone słowa są słowami zbawienia, dlatego ich odrzucenie oznacza eschatologiczne odrzucenie i sąd. Ich losem jest ciemność jako atrybut Szeolu. W pismach apokaliptycznych Szeol jako miejsce kary przedstawiane było jako obszar ciemności (*Jub* 7, 29; *HenEt* 63, 6; *PsSal* 14, 9). W obszarze ciemności panuje płacz (*HenEt* 108, 5) oraz zgrzytanie zębów. To ostatnie w psalmach obrazuje bezgraniczną złość (Ps 35, 16; 37, 12; 112, 10). Słowa o wyrzuceniu na zewnątrz wskazują na usunięcie z sali uczyty (22, 13).



Ewangelista, podobnie jak większość ówczesnych Żydów i chrześcijan, wyobrażał sobie miejsce odrzucenia jako miejsce największego oddalenia od Boga, który jest światłością (por. 22, 13; 25, 30).

13. Jezus zwraca się teraz do setnika, który nieomal zostałby zapomniany. Uzdrowienie, które się dokonało jest także owocem wiary setnika. Swą wiarą poganin skłonił Jezusa do wyświadczenia mu cudu, choć nie należał do *owiec, które poginęły z domu Izraela*. Wyrażenie *Idź (hypage)* pojawia się często w opowiadaniach o cudach (8, 4; 9, 6; Mk 5, 34; 10, 52). Także: *Niech ci się stanie jak uwierzyłeś* pojawia się w innych Mateuszowych opowiadaniach o cudach (9, 29; 15, 28). Wyrażenie to nie ma znaczenia komparatywnego: Jezus nie udziela pomocy proporcjonalnej do wiary. Wyrażenie *hōs* ma znaczenie kauzatywne: *ponieważ uwierzyłeś* (Bonsirven, 116). Wskazanie na godzinę wiąże zaistniałe uzdrowienie z uzdrawiającym słowem Jezusa. Idzie nie tylko o podkreślenie mocy Jezusowego słowa, które uzdrowia (9, 22; 17, 18), ale podkreślenie zdolności uzdrawiania pomimo znacznej odległości przestrzennej.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Wielowymiarowość opowiadania.* Opowiadanie o dokonanym cudzie ukazuje nie tylko suwerenną moc Jezusowego słowa, co dla ewangelisty i pierwszych uczniów Jezusa miało duże znaczenie. Dla ewangelisty i pierwszych uczniów, którzy znają koniec życia Jezusa, a także znają rozwijającą się misję wśród pogan, przedstawiony tutaj setnik jest zaczątkiem Kościoła wśród narodów pogańskich. Jezus zapowiada stawienie się pogan przed Bogiem, podczas kiedy Izrael pozostanie z dala, na zewnątrz. Perykopa jest zatem pierwszym przeblyskiem zbawienia dla pogan. Postać setnika odsłania perspektywę na przyszłość. Wspólnota Mateuszowa może w tym opowiadaniu odkrywać własne dzieje, a mianowicie dzieje konfliktu z Izraelem, wydalenie z Synagogi i głoszenie Ewangelii poganom. Setnik jest postacią, z którą chrześcijanin może się identyfikować. Jest przedstawiony jako wzór prawdziwej pokory i prawdziwej wiary. Słowa setnika są bardzo często słowami modlącego się chrześcijanina.

*Setnik wzorem chrześcijanina.* Jakkolwiek opowiedziane wydarzenie podkreśla wielkość mocy Jezusa, ewangelista nie poświęca wiele uwagi chrystologicznemu znaczeniu opowiadania. Koncentruje się natomiast na wierze setnika, która zawstydza Izraela. W Mateuszowej interpolacji ww. 11-12 Jezus oświadcza, że w przyszłości poganie zajmą miejsce Izraela, co znajdzie bardziej dostrzegalny wyraz w przypowieściach (21, 33-44 oraz 22, 1-10). Królestwo, które przynosi Jezus osiada wymiary powszechne. Wiara setnika jest pierwszym owocem tej działalności, która została określona jako „czynienie uczniami wszystkie narody”.

*Setnik jest także wzorem pokory.* W swoim pierwszym odezwaniu się przedstawia się jako człowiek potrzebujący. Człowiek niechętnie przyznaje się do swojej bezradności (por. Łk 24, 28-29; J 1, 38-39). Tym bardziej, jeśli jego status społeczny nie należy do najniższych (por. J 2, 3). Odpowiedź Jezusa, jeśli rozumieć ją będziemy jako pytanie, wskazuje na pewną barierę pomiędzy setnikiem a Jezusem, podobnie jak w wypadku niewiasty kananejskiej (15, 24). Setnik zobowiązany jest uznać wielką godność Izraela, którym jako przedstawiciel władzy w pewnym stopniu okupacyjnej skłonny był raczej pogardzać. Zamiast oburzyć się i protestować, setnik przyjmuje postawę człowieka proszącego całkowicie zależnego do darczyńcy, postawę, której nierzadko wymagał od podporządkowanej sobie tamtejszej ludności.

*Także w dziejach interpretacji* tej perykopy setnik stał się postacią identyfikacji. Tak więc pojmowany był jako wzór prawdziwej pokory (np. Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 36, 4; Hieronim, *Comm. Matt.* 49), a także wzór wiary (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 26, 3n).

### Bibliografia

- Allison D.C., *Who will come from East and West? Observations on Matt 8, 11-12/Luke 13, 28-29*, *IBSt* 11 (1989) 158-170;  
 Busse U., *Die Wunder des Propheten Jesu*, Stuttgart 1979, 141-160; Catchpole D., *The Centurion Faith and its Function in Q*, w: *Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. van Segbroeck, Leuven 1992, 517-540; Gagnon R.A.J., *The Shape of Matthew's Q Text of the Centurion at Capernaum: Did it Mention Delegations?*, *NTS* 40 (1994) 133-142; Judge P.J., *Mt 8, 5-13/Lk 7, 1-10 The Centurion from Capernaum. A History of Modern Interpretation*, Leuven 1995; Landes S., *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Matth. 8, 5-13; Luk 7, 1-10; Joh 4, 46-54* (BZNW 74), Berlin 1994; Schneider E. - Stenger W., *Der Hauptmann von Kafarnaum - Die Heilung des Sohnes des Königtichen*, w: *Johannes und die Synoptiker*, München 1971, 54-88; Wegner U., *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT 2/14), Tübingen 1985.

### 3.1.3. W domu Piotra (8, 14-17)

<sup>14</sup> *Gdy Jezus przyszedł do domu Piotra,  
 ujrzał jego teściową leżącą w gorączce.*

<sup>15</sup> *Ujął ją za rękę i gorączka ją opuściła.*

*A ona wstała i usługiwała Mu.*

<sup>16</sup> *Z nastaniem wieczora  
 przyprowadzono Mu wielu opętanych.*

*On wypędził słowem złe duchy  
 i wszystkich chorych uzdrowił,*

<sup>17</sup> *aby wypełniło się słowo wypowiedziane przez Izajasza proroka:*

*On zabrał nasze słabości i odjął nasze choroby.*

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa składa się z trzech niewielkich jednostek literackich: uzdrowienie teściowej Piotra (w. 14-15); *summariusz* działalności Jezusa (w. 16); cytat z Izajasza (w. 17). Druga i trzecia jednostka charakteryzują się ścisłym powiązaniem.

Opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Piotra jest bardzo zwarte (ww. 14-15). Ewangelista ogranicza się do przedstawienia protagonistów oraz niezbędnych sekwencji narracyjnych. Dzięki tej koncentracji narracyjnej na pierwszym planie ukazują się dwie postaci dramatu: Jezus uzdrowiciel i chora, a następnie uzdrowiona kobieta (A. Fuchs, *Studie*, 42nn). Z lapidarnym opowiadaniem w pełni harmonizuje krótki fragment zawierający syntezę działalności Jezusa w Kafarnaum (w. 16). Wszystko zostaje podsumowane i objaśnione uroczystym przytoczeniem Izajasza (w. 17). Schematycznie:

- 1) Uzdrowienie teściowej Piotra (ww. 14-15)
  - a) Wprowadzenie – zarys sytuacji (w. 14)
  - b) Czynność Jezusa (w. 15a)
  - c) Uzdrowienie i jego następstwa (w. 15bc)
- 2) *Summariusz* na temat działalności terapeutycznej Jezusa (w. 16)
  - a) Okoliczności chronologiczne (w. 16a)
  - b) Działalność terapeutyczna (w. 16bc)
- 3) Podsumowanie i wyjaśnienie (w. 17).

**Tradycja i redakcja.** W perykopie o uzdrowieniu teściowej Piotra (ww. 14-15) Mateusz korzysta z Mk 1, 29-34. Po przepracowaniu Mk 1, 22n w 7, 29 i opuszczeniu opowiadania o wypędzeniu złego ducha w synagodze w Kafarnaum (Mk 1, 23-28), ewangelista powraca do porządku Markowego poprzez podjęcie Mk 1, 29-34. Opracowanie materiału Markowego odznacza się znacznymi skrótami, z których najbardziej wyraźnym jest pominięcie imion uczniów (Andrzej, brat Piotra, Jakub i Jan). Dzięki temu tekst jest krótszy i bardziej przejrzysty, a cała uwaga skierowana na Jezusa. *Summariusz* (ww. 16-17) jest lapidarnym podsumowaniem dnia rozpoczętego Kazaniem na Górze. Odpowiada Mk 1, 32-34. Istnieją jednak pewne odmienności. Tak np. Mateusz pomija uwagę Marka o tym, że „słońce już zaszło” (Mk 1, 32), a także informację o tym, że „całe miasto stało u drzwi” (Mk 1, 33). Pomija także wspomniany u Marka (tajemnica mesjańska) zakaz ujawniania przez duchy nieczyste, kim jest Jezus. Pojawiający się cytat z Iz 53, 4 nie występuje poza tym miejscem w NT. Jego brzmienie odpowiada TM. Odpowiedni tekst LXX zawiera odniesienie do zastępczego cierpienia (*peri hemōn odyntai*). Tekst hebrajski zawiera tę ideę, ale w kontekście wypowiedzi Izajaszowej. Cytat pochodzi najprawdopodobniej z przedmateuszowego zbioru.

*Historyczność.* Opowiadanie o uzdrowieniu teściowej Szymona Piotra posiada wszelkie znamiona wspomnienia konkretnego czynu, jakkolwiek tradycja nie zachowała wielu szczegółów. Wspomnienie charakteryzuje się konkretnością szczegółów lokalizacji. Potwierdza je wzmianka w J 1, 44 (Gnilka, I, 308n).

## II. Egzegeza

14. Miejszem wydarzenia jest dom w Kafarnaum należący do jednego z uczniów Jezusa - Piotra. Dom ten był częstym miejscem pobytu Jezusa, w czasie Jego galilejskiej działalności. Archeologowie wskazują dzisiaj pozostałości fundamentów owego domu w pobliżu jeziora Galilejskiego (4, 18). W wieku V na miejscu obszernego domu - kościoła z IV w. wznosił się już dość obszerny oktagonalny kościół. Główne pomieszczenie kościoła należało - jak wynika z archeologicznych badań - do domu zbudowanego w ok. 63 r przed Chrystusem. Wiele wskazuje (m.in. świadectwa pielgrzymów z IV w., którzy wspominali kościół w Kafarnaum stojący na miejscu domu św. Piotra, a także znajdujące się tam graffiti) przemawia, że są to rzeczywiście pozostałości domu Szymona Piotra, a przynajmniej miejsce, na którym dom się znajdował. Ponieważ cała rodzina mieszkała wówczas razem, było czymś zupełnie normalnym, że przebywała tam także matka żony Piotra. Jej sytuacja została opisana jako choroba gorączki. Ponieważ w starożytnym świecie gorączka uważana była za chorobę samą w sobie, nie zaś jako objaw choroby, trudno nam wskazać diagnozę bardziej szczegółową; niektórzy domyślają się malarii (Davies - Allison, II, 34). W każdym razie gorączka uchodziła wówczas za niebezpieczną chorobę, zwłaszcza z powodu wpływu nieodległego morza. W opowiadaniu nie ma wzmianki o uczniach, jakkolwiek obecność przynajmniej Piotra wydaje się oczywista. Cała uwaga ewangelisty skierowana jest bowiem na osobę Jezusa. Podmiotem wymienianych czynności jest Jezus (inaczej u Marka, gdzie podmiotem jest Jezus - teściowa - oni). Jezus wszedł, zobaczył, ujął za rękę. W konsekwencji uzdrowiona kobieta usługiwała Jezusowi (Mk 1, 31b; Łk 4, 39b: „im”). Wskazuje to na zainteresowania problematyką chrystologiczną. Ewangelista pragnie jak najwięcej powiedzieć o Jezusie (H. Hendrickx, *Miracles*, 76).

15. Mimo że ze strony otoczenia nie pada prośba o uzdrowienie, Jezus z własnej inicjatywy dostrzega chorego człowieka i uzdrawia. Jest to jedyny taki przypadek w Ewangelii. Jezus działa w pełni suwerennie: przychodzi, widzi, dotyka. Podobnie jak w przypadku trędowatego, Jezus uzdrawia poprzez dotknięcie (podobnie 9, 29. 20-34). Dotknięciem przekazuje siły i zdrowie; kobieta wstała. W Mk 1, 31 Jezus ujął ją za rękę i podniósł. Fakt usługiwania poświadcza rzeczywiste uzdrowienie. Pobrzmiewa tutaj także ton chrystologiczny, ponieważ - jak wspomniano - Mateusz zmienia Markowe „im” na „Mu”. W ten sposób Jezus pozostaje w ośrodku



uwagi, zaś wdzięczna odpowiedź uzdrowionej kobiety stanowi wzór postępowania dla uzdrowionych z różnorodnych słabości czytelników Mateuszowej Ewangelii.

16. Zawarte w niniejszym wersecie *summariun* (inne tego rodzaju Mateuszowe *summaria*: 4, 23; 9, 35; 10, 1) spełnia potrójną rolę. Najpierw pozwala zrozumieć, że opowiedziane cudowne wydarzenia stanowią zaledwie trzy przykłady wielu innych uzdrowień. Po wtóre podkreśla władzę Jezusa. Jezus uzdrawia wszystkich chorych i uzdrawia samym tylko słowem. Wreszcie mówiąc o licznych uzdrowieniach *summariun* przygotowuje cytat z Izajasza. Wzmianka o nastaniu wieczora, kiedy przyprowadzano chorych i opętanych sugeruje, że był to dzień szabatu. Po jego zakończeniu bowiem, czyli po zachodzie słońca (Mk 1, 32) wolno było przyprowadzić lub przywieźć chorych. Nielatwo było niekiedy rozróżnić pomiędzy opętaniem a innymi rodzajami choroby. Prawdopodobnie niektóre z tych chorób dzisiaj inaczej ocenianych (np. epilepsja, por. 17, 15-18) rozumiane były jako rodzaj opętania, zwłaszcza kiedy łączyły się z oczywistym brakiem świadomości.

17. Formuła przytoczenia wskazuje, że wspomniane uzdrowienia stanowią wypełnienie ST, w szczególności Iz 53, 4. Cytat z Izajasza zaczerpnięty jest raczej z TM, nie zaś z LXX, gdzie Izajaszowa wypowiedź otrzymała bardziej duchową interpretację. W miejsce słabości i chorób, LXX podaje grzechy (*hamartia*) oraz podkreśla ideę zastępczego cierpienia (*peri hēmōn odyntai*): „On sam niesie nasze grzechy i za nas doznaje cierpienia”. Z kontekstu Mateuszowego nie wynika, że mowa jest o zastępczym cierpieniu służi Boga. Raczej wskazuje on na suwerenną władzę Jezusa, który *zabiera* (*elaben*) i *odnosi* (*abastasen*) choroby i słabości ludzi. Cytat podkreśla zatem, że Jezus jako Mesjasz przynosi uzdrowienie ludowi. Odpowiada to zamysłowi Bożemu. Omawiany cytat świadczy, że wczesnochrześcijańska egzegeza, podobnie zresztą jak judaistyczna, pojmowała niekiedy tekst niezależnie od jego kontekstu.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Chrystologia perykopy*. Krótka perykopa zawiera wiele chrystologicznej treści. Informacja o tym, że Jezus dotknięciem uzdrowił niewiastę wskazuje na władzę Jezusa. Także zachowanie niewiasty po uzdrowieniu jest ukazaniem właściwej postawy wobec Jezusa – Zbawiciela. Podobna chrystologiczną wymowę posiada *summariun*. Jezus *słowem* wypędza złe duchy i uzdrawia *wszystkich*, którzy przychodzą do Niego. Wszystko to jest znakiem rzeczywistej obecności królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa. Znaczenie uzdrowień nie tkwi zatem w nich samych, ale w tym, że świadczą one o Jezusie, czyli mają one fundamentalnie chrystologiczne

znaczenie. Choroba nie jest największym niebezpieczeństwem do pokonania. Największym niebezpieczeństwem i wrogiem jest grzech. Uzdrawienia są symbolem daleko ważniejszych uzdrowień ludzkiego serca.

*Jezus uzdrawia trędowatego*, syna poganina, niewiastę będącą w gorączce. Nie uzdrowił jednak kapłana, faryzeusza, saduceusza. Z pewnością nie dlatego, że byli oni niechętnie i wrogo nastawieni do Jezusa. Zapewne dlatego, że Jezus świadomie staje obok tych, którzy pozbawieni byli znaczniejszej pozycji w społeczności. Jezus jest z tymi, którzy są na dnie, nie z tymi, co na wierzchu. W ten sposób również wyraża się niezadowolenie z obecnego świata. Okazując współczucie nieszczęśliwym i odrzuconym Jezus odrzuca *status quo*. Niedoskonałość tego świata kieruje wzrok ku Bożej przyszłości.

### Bibliografia

Fuchs A., *Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1, 29-31 par. Mt 8, 14-15 par. Lk 4, 38-39*, SNTU 6 (1981) 21-76; La-marche P., *La guérison de la belle mere de Pierre et le genre littéraire des évangiles*, NRT 87 (1965) 515-526; Menken M.J.J., *The Source of the Quotation from Isaiah 53, 4 in Matthew 8, 17*, NovT 39 (1997) 313-327; Pesch R., *Die Heilung der Schwiegermutter des Simon-Petrus*, w: *Neue Exegese: Verlust oder Gewinn?*, Freiburg 1968, 162-169; Schwarz G., *„Er berührte ihre Hand“ (Matthäus 8, 15)*, BN 73 (1994) 33-35; Strange J.E. - Shanks H., *Has the House Where Jesus Stayed in Capernaum Been Found?*, BAR 8 (1982) 26-37.

### 3.1.4. Słowa i czyny Jezusa kierowane do idących za Nim ludzi (8, 18-34)

#### 3.1.4.1. Warunki pójścia za Jezusem (8, 18-22)

<sup>18</sup> Gdy Jezus zobaczył tłum<sup>a</sup> wokół siebie,  
poleciał odpłynąć na drugą stronę.

<sup>19</sup> Wtedy przystąpił pewien uczony w Piśmie i rzekł do Niego:  
„Nauczycielu, pójde za Tobą, dokądkolwiek się udasz”.

<sup>20</sup> Jezus mu odpowiedział: „Lisy mają nory  
i ptaki niebieskie gniazda,  
ale Syn Człowieczy nie ma miejsca,  
gdzie by głowę mógł oprzeć”.

<sup>21</sup> Ktoś inny spośród (Jego)<sup>b</sup> uczniów rzekł do Niego:  
„Panie, pozwól mi najpierw pójść  
i pogrzebać mojego ojca!”.

<sup>22</sup> Lecz Jezus mu odpowiedział: „Pójdź za Mną,  
a pozostaw umarłym grzebanie ich umarłych!”.

<sup>a</sup>) Z wyjątkiem B oraz sa<sup>ms</sup> większość świadectw posiada *ochlon polym* (W) albo *polym ochlon* (it<sup>a</sup>, arm<sup>ms</sup>, eth<sup>ms</sup>, geo), albo *ochlous* (n, f, l, 184, bo) albo *pollous ochlous* (n<sup>a</sup>, C, L, Δ, Θ, Γ<sup>a</sup>, 33, 157, 180, 205 i in.) albo *ochlous pollous*

(108, it<sup>1</sup> <sup>a, b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, w, x, y, z</sup>, vg. Hilary, Chromacjusz, Augustyn). Wydaje się, że lekcja B jest najbardziej prawdopodobna, ponieważ pozostałe – jakkolwiek dobrze poświadczone – są prawdopodobnie poszerzeniem dla podkreślenia liczebności tłumu towarzyszącego Jezusowi.

<sup>2)</sup> Standardowe wydania tekstu podają zaimkę *autou* w nawiasie ze względu na trudność jednoznacznego opowiedzenia się za lub przeciw. Lekcję *autou* pomijają s. B, 33, it. sa; zawierają zaś: C, L, W, Θ, Γ<sup>U</sup>, lat, sy, bo i inne. Jest możliwe, że zaimkę został usunięty, ponieważ kopista chciał uniknąć wrażenia, że uczony w Piśmie z w. 19 był uczniem Jezusa (TCGNT, 22).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa obejmuje dwie krótkie sceny (ww. 19-20; 21-22), poprzedzone wprowadzeniem zawierającym Jezusowe polecenie odpłynięcia na drugą stronę jeziora (w. 18). W scenie pierwszej (ww. 19-20), pewien uczony w Piśmie zwraca się do Jezusa „Nauczyciela” wyrażając swoją gotowość pójścia za Nim. W scenie drugiej (ww. 21-22) do Jezusa zwraca się jeden z uczniów prosząc o „chwilowe odłożenie” z powodów ściśle rodzinnych misji towarzyszenia Jezusowi. W pierwszym przypadku Jezus wskazuje na trudności pozostawiania uczniem, w drugim – wskazuje na radykalizm pójścia za Nim. Znamienne, że w obydwóch wypadkach nie ma opisu reakcji rozmówców Jezusa. Struktura perykopy jest symetryczna:

- 1) Wprowadzenie (w. 18)
- 2) Uczony w Piśmie wyraża gotowość pójścia za Jezusem (w. 19)
- 3) Odpowiedź Jezusa (w. 20)
- 4) Inny uczeń prosi o możliwość zwłoki w udaniu się za Jezusem (w. 21)
- 5) Odpowiedź Jezusa (w. 22).

**Tradycja i redakcja.** Powyższą perykopę Mateusz zaczerpnął z Q (Łk 9, 57-60) i włączył pomiędzy Mk 4, 35 a 36. W konsekwencji między poleceniem odpłynięcia a wejściem do łodzi pojawiają się dwie wypowiedzi na temat egzystencji ucznia. U Łukasza znajdujemy jeszcze trzecią scenę (Łk 9, 61-62) opowiadającą o kolejnym kandydacie do pójścia za Jezusem, który jednak zapragnął przed wyruszeniem załatwić sprawy domowe. Werset 18 stanowi wprowadzenie zrehabilitowane przez ewangelistę Mateusza. Wersety 19-22 odpowiadają na ogół Łk 9, 57-60. Szczegółowe wskazanie na redakcję Mateuszową albo wpływ Ewangelii Łukasza na zaczerpnięty przez nich tekst z Q zawiera spory stopień trudności. Od Mateusza pochodzi najprawdopodobniej *proselthōn* (w. 19), nadto uściślenie *tan mathētōn* (w. 21), a także być może *didaskale* (w. 19) oraz *kyrie* (w. 21).

Analogię, ale także kontrast ujawnia starotestamentalny epizod spotkania Eliasza i Elizeusza w 1 Krl 19, 19-21. Elizeusz prosi o możliwość pożegnania się z rodzicami, zanim pójdzie za Eliaszem (w. 20a). Tutaj jednak wezwanie do pójścia przyszło od Eliasza. Poza tym reakcja proroka jest odmienna niż reakcja Jezusa (w. 20b).

*Historyczność.* Większość egzegetów nie wątpi w historyczność ww. 21-22. Wyowiedź odznacza się radykalizmem i brak jest jakiegokolwiek wskazania, które mogłoby stanowić regułę postępowania dla wspólnoty popaschalnej. Gdy idzie o w. 20, odpowiedź zależy w pewnej mierze od rozumienia tytułu „Syn Człowieczy”. Wydaje się, że pochodzenie tego tytułu można z dużym przekonaniem odnosić do samego Jezusa. Można co najwyżej stawiać pytanie, w jakim znaczeniu Jezus nazywał siebie Synem Człowieczym. Jest bardzo możliwe, że nawet nazywając siebie Synem Człowieczym w sensie przychodzącego na Sąd Syna Człowieczego, Jezus zamierzył uwydatnić paradoks: Ten, który będzie sędzić świat, nie ma miejsca, gdzie mógłby głowę skłonić.

*Gatunek.* Obydwie wypowiedzi zbliżone są do znanego retorycznego i dydaktycznego gatunku w starożytnym świecie śródziemnomorskim zwanym *chreia*. Chreiai mogą być wprowadzane prostymi stwierdzeniami: „NN zwykł mawiać...” albo też komentować okoliczności: „Zobaczywszy x, NN powiedział...”, albo pojawiać się jako odpowiedzi na postawione pytania: „Zapytany w sprawie x, NN odpowiedział...” (A. Paciorek, Q – *Ewangelia Galilejska*, 136).

## II. Egzegeza

18. Jezus nakazuje przedostać się na drugi brzeg. Powstaje pytanie, do kogo odnosi się polecenie. Gdyby do wszystkich, wówczas następujące wersety opowiadałyby o reakcji na to wezwanie. Zarazem wyjaśniałyby, w jaki sposób wyłaniali się uczniowie Jezusa. Mateusz jednak zakłada istnienie uczniów (4, 18-22 i 5, 1). Mogłoby to oznaczać, że polecenie odnosi się do uczniów i że – podobnie jak w Mk 4, 36a – Jezus wraz ze swymi uczniami pragnie oddalić się od ludu. Tworzy to dobry kontekst dla tematu pójścia za Jezusem. Zarazem zapowiada kolejną jednostkę literacką o uciszeniu burzy.

19. Jeden ze słuchaczy wyraża gotowość pójścia za Jezusem. Jako uczony w Piśmie należy do grupy nieprzyjaznej Jezusowi. Z tego też powodu decyzja pójścia za Jezusem musiałaby być bardzo krytycznie oceniona poprzez jego własne środowisko. Niemniej będąc pod wrażeniem słów Jezusa, postanowił stać się Jego uczniem. Zwrot „Nauczycielu” pojawia się zasadniczo w ustach przeciwników Jezusa (np. 12, 28; 22, 16. 24. 36). Natomiast uczniowie nie zwracają się nigdy w ten sposób. Mateusz wprawdzie bardzo wyraźnie zainteresowany jest przedstawianiem Jezusa jako Nauczyciela, przywiązuje jednak raczej niewielkie znaczenie do tego tytułu, który w powszechnym użyciu odnosił się także do uczonych żydowskich. Uczony w Piśmie wyraża swoją wolę pójścia za Jezusem i zapewne pragnienie otrzymywania od Niego pouczeń. Odzwierciedla to ówczesne zwyczaje, kiedy to uczeń wybierał sobie nauczyciela. Jezus ma jednak inne wyobrażenie ucznia. Bycie



ucznem w rozumieniu Jezusa wymaga czegoś więcej niż pragnienie towarzyszenia, słuchania i otrzymywania pouczeń. Wymaga zmiany stylu życia. Dlatego w Ewangeliach Jezus powołuje uczniów. I ta okoliczność staje się najwyraźniej powodem raczej chłodnej odpowiedzi Jezusa.

20. Pójście za Jezusem musi uwzględniać osobę Jezusa. O ile pójście za jakimś judaistycznym nauczycielem sprowadzało się do przyjścia do domu nauczyciela i spokojnego korzystania z jego mądrości, pójście za Jezusem jest zupełnie czymś innym. Jest udziałem w życiu wędrownego głosiciela woli Bożej. Jezus wskazuje wyraźnie na trudności pójścia za Nim. Nawet zwierzęta mają swoje schronienie. Jezus – przyszły sędzia świata i Syn Człowieczy nie ma na ziemi takiego schronienia. Istnieje pewien hiperboliczny element w tej wypowiedzi, ponieważ w czasie galilejskiej działalności Jezus nierzadko zatrzymywał się w Kafarnaum. Zasadniczo jednak sposób życia Jezusa daleki był od osiadłego.

Po raz pierwszy pojawia się tutaj określenie: *Syn Człowieczy*. Bezpośredni Jezusowi słuchacze nie rozumieli tego wyrażenia w późniejszym chrystologicznym sensie. Raczej widzieli tu jedynie przeciwstawienie sytuacji Jezusa-człowieka sytuacji niektórych zwierząt: Ja, człowiek, nie mam żadnego miejsca... Oczekiwanie nadejścia Syna Człowieczego w sensie Dn 7, 13n istniało w niektórych tylko kręgach (por. *HenEt* 70n; 37-69). Dla czytelników chrześcijańskich określenie to obejmowało wszystko, co apostołska tradycja przekazywała o Jezusowej męce, śmierci, zmartwychwstaniu i nade wszystko powtornym przyjściu na sąd. Dla nich paradoks polegał na tym, że zmartwychwstały Jezus, który będzie sądził żywych i umarłych, przyjął życie w pełnym ubóstwie oraz bezdomności.

Bezdomność Syna Człowieczego posiada pewne paralele w literaturze mądrościowej (Prz 1, 20nn, Hi 28, 21; por. także *HenEt* 42; 94, 5) Mądrość przedstawiana jest tam nierzadko jako odrzucona przez ludzi i niemająca wśród nich schronienia. Rozumiejąc zatem bezdomność Syna Człowieczego w kontekście mądrościowym, uzasadnieniem oraz racją Jego bezdomności nie jest ideał ascetyczny, ale wrogość tego pokolenia (11, 19). Bezdomność nie jest stanem godnym ubiegania się. Motyw bezdomności Mądrości na tym świecie połączony został z ideą Syna Człowieczego dlatego, aby bezdomność Jezusa oraz tych, którzy za Nim idą, uczynić bardziej znośną poprzez spojrzenie na przyszły sąd.

21. Pojawia się następny ochotnik pójścia za Jezusem. Uważa się za ucznia Jezusa dlatego zwraca się do Niego: *kyrie* (jest możliwe, że jest to uczeń, który szuka wymówki, aby odejść od Jezusa; w takim razie byłoby to zatem ostrzeżenie skierowane do wspólnoty Mateuszowej: ci, którzy są uczniami Jezusa, mogą się rozpoznać w owym człowieku). Prośba, jaką przedstawia Jezusowi sprowadza się do zezwolenia na późniejsze pójście za Jezusem ze względu na obowiązek pogrzebania ojca. Prośba jest jak najbardziej zrozumiała. Pragnienie pogrzebania ojca

należało do scisłych obowiązków syna. W judaizmie pogrzebania zmarłego było pojmowane jako nasładowanie Boga, który – wg judaistycznych przekazów – był Tym, który pogrzebał Mojżesza. Judaistyczne pismo (*Ber.* 3, 1) głosiło, że kto nie pogrzebał zmarłych rodziców, nie ma prawa recytować *Š'ma'*, odmawiać *T'pillā* oraz nakładać filakterii (*StrBill* I, 487-489). Prośba ucznia, bliżej już niezidentyfikowanego, przywołuje na pamięć – jak wspomniano – podobną prośbę Elizeusza skierowaną do Eliasza (1 Krl 19, 20: „Pozwól mi ucałować mego ojca i moją matkę, abym potem poszedł za tobą”). Dla ewangelisty oraz chrześcijańskich czytelników Ewangelii wiara w Jezusa i pójście za Nim oznaczało najprawdopodobniej jedno i to samo. W epoce historycznego Jezusa obydwie te postawy nie były tożsame. Jezus powołał niewielu, aby szli za Nim i byli Jego uczniami. Takie powołanie było wynikiem osobistego spotkania.

22. Odpowiedź Jezusa sprawia wrażenie mało delikatnej i jest szokująca. Ci, którzy są fizycznie umarli, niczego już czynić nie mogą, zatem nie mogą także grzebać umarłych. Znaczenie wypowiedzi byłoby zatem paradoksalne i ironiczne. Dlatego należy tu raczej rozumieć, że chodzi tu o umarłych duchowo. Takie duchowe znaczenie słowa „umarły” pojawia się niekiedy w pismach NT i pozabiblijnych (Łk 15, 24, 32; J 3, 14; Ef 2, 1; 1 Tm 5, 6; Ap 3, 1; Filon, *Fug.* 56). W takim razie umarli, którzy mieliby grzebać – to ci, którzy odrzucili Jezusa i Jego naukę. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: Niechaj umarli duchowo grzebią swoich zmarłych! Nic nie należy przedkładać ponad służbę królestwu! Próba dotarcia do dokładnego znaczenia słów w ustach Jezusa jest utrudniona z tego powodu, że nie znamy bezpośrednich okoliczności wypowiedzianego zdania. Można np. pytać, w jaki sposób ów syn mógł słuchać Jezusa w dniu, w którym ojciec umarł, i w którym zgodnie z obyczajem należało pochować zmarłego.

Zaskakujące słowa Jezusa o grzebaniu umarłych były przedmiotem licznych interpretacji. Wychodząc z założenia, że zdanie w języku greckim jest niedokładnym przekładem z aramejskiego, wskazywano niekiedy, że to zdanie oznacza: „Niech umarłych pogrzebią ci, do których to należy” lub nawet: „Pozostaw grzebanie niezdecydowanym, a ty pójdz za Mną”. Istnieją także objaśnienia osłabiające drastyczność wypowiedzi Jezusa. Tak więc wg niektórych, ów uczeń miał braci, którzy mogli zająć się sprawą pogrzebu. Według innych, ojciec jeszcze nie umarł i uczeń pragnął pozostać tak długo, jak będzie żył. Jeszcze inni sugerują, że uczeń prosił o możliwość dopełnienia obrzędów pogrzebowych, które trwały zazwyczaj siedem dni, albo że zdanie miało charakter teoretycznego przysłowia bez sugerowanego zastosowania (zob. Gnilka, I, 313).

Łatwo zauważyć, że powyższe sceny o pójściu za Jezusem różnią się znacznie od opowiadań o powołaniu (4, 18-22; 9, 9). O ile w tych ostatnich dowiadujemy się o miejscu powołania, imieniu powołanego, reakcji powołanych, o tyle w naszej perykopie brak jest tego wszystkiego. Nie dowiadujemy się także o wykonywanym

zawodzie. Cała uwaga skoncentrowana jest na słowach Jezusa objaśniających potrzebę bezwarunkowego posłuszeństwa u tych, którzy pragną iść za Nim.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Co znaczy być uczniem Jezusa?* Bycie uczniem Jezusa to nie tylko początkowa decyzja pójścia za Jezusem, ale ciągle odnawiane postanowienie przyjmowania tego, co wynika z przyłgnięcia do Jezusa. Jezus powołuje w sposób suwerenny i bezwarunkowy. Uczniem jest się całkowicie albo nie jest się nim w ogóle. Kto jednak podjął decyzję dzielenia losu Jezusa, znajduje się na drodze do życia ostatecznego i pełnego. Dzielenie zaś losu Jezusa oznacza samowyrzeczenie, służbę, cierpienie, prześladowanie, niekiedy nawet śmierć. Uczniowie znajdują się w stanie ciągłego uczenia się tego, co znaczy żyć w posłuszeństwie Jezusowi. Jezusowe słowa w sposób dramatyczny pouczają, że pójście za Nim nie może być krępowane więzami rodziny. Wielu pochodzących z judaizmu członków Mateuszowego Kościoła znajdowało się pod ciągłą presją swych rodzin, aby porzucili Jezusa i powrócili do praktyk synagogalnych. Także i dzisiaj – zwłaszcza w środowiskach dalekich od chrześcijaństwa – wierzący w Chrystusa doświadczają nierzadko podobnych nacisków ze strony bliskich, którzy nie rozumieją, jak można było opuścić „świat” i pójść za Chrystusem.

### Bibliografia

- Bockmuehl M., „Let the Dead Bury Their Dead” (Matt 8, 22/Luke 9, 60), *Jesus and the Halakha*, JThS 49/2 (1998) 553-581; Fieddermann H., *Demands of Discipleship, w: Four Gospels* (BETL 100), Fs. F. Neirynck, red. F. van Segbroeck, Leuven 1992, t. 1, 541-561; Gundry R.H., *On True and False Disciples in Matthew 8, 18-22*, NTS 40 (1994) 433-441; Hemelsoet B., *The Son of Man According to Matthew*, ACEBT 10 (1989) 88-102; Hengel M., *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8, 21s. e la chiamata di Gesù alla sequela* (StBt 90), Brescia 1990; Kilunen J., *Der nachfolgewillige Schriftgelehrte. Matthäus 8, 19-20 im Verständnis des Evangelisten*, NTS 37 (1991) 268-279; Kingsbury J. D., *On Following Jesus: the „Eager” Scribe and „Reluctant” Disciple* (Matthew 8, 18-22), NTS 34 (1988) 45-59; McCane B.R., „Let the Dead bury Their Own Dead”. *Secondary Burial and Matt 8, 21-22*, HTR 83 (1990) 31-43; Romaniuk K., *O nasładowaniu Jezusa* (Mt 8, 18-22; Łk 9, 57-60), CT 60/1 (1990) 5-14.

#### 3.1.4.2. Władza Jezusa nad siłami przyrody (8, 23-27)

<sup>23</sup> Gdy wszedł do łodzi, poszli za Nim Jego uczniowie.

<sup>24</sup> A oto zerwała się wielka burza na jeziorze,  
tak że fale zalewały łódź, a On spał.

<sup>25</sup> Wtedy przystąpili do Niego<sup>a</sup> i obudzili Go, mówiąc:  
„Panie, ratuj<sup>b</sup>, ginimy!”.

<sup>26</sup> A On rzekł: „Czemu bójliwi jesteście, małej wiary?”.  
Potem wstał, rozkazał wichrom i jezioru,

*i nastąpiła wielka cisza.*

*“A ludzie dziwili się i mówili: „Kim On jest?”*

*Ponieważ wichry i morze są Mu posłuszne”.*

<sup>20</sup> Lekcje *proselthontes* mają m.in. κ, B, 892 oraz niektóre przekłady starożytne (it<sup>a</sup>, lat<sup>a</sup>, sy<sup>a</sup>, vg, cop<sup>h</sup>, m). Liczne kodeksy (m.in. C<sup>1</sup>, L, P<sup>1</sup>, I, 1016<sup>h</sup>, it<sup>a</sup>, vg<sup>m</sup>, arm i in.) dodają *hoi mathētai* albo *hoi mathētai autou* (np. W, Θ, Σ, Γ). Jakkolwiek jest możliwe, że krótsza lekcja κ, B, 892, jest wynikiem aleksandryjskiej tendencji do usuwania niekoniecznych uzupełnień, to jednak tekst krótszy jest najprawdopodobniej tekstem oryginalnym, który w trakcie przepisywania uległ poszerzeniom (TCNT 22).

<sup>21</sup> Czasownik *sōdzōn* w NT rzadko pojawia się bez dopełnienia bliższego. Z tego zapewne powodu liczne świadectwa posiadają lekcje dłuższą: *sōdzōn hemas* (L, W, Δ, Θ, 157, 180, 565 i in.). Lekcje krótsza *sōdzōn* reprezentują m.in. κ, B, C, Γ, P<sup>1</sup>, 33, 205.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Werset początkowy przedstawia protagonistów wydarzenia. Uczniowie, którzy wcześniej byli świadkami pouczenia na temat warunków pójścia za Jezusem, wchodzą za Jezusem do łodzi (w. 1) Następuje potem opowiadanie o burzy (ww. 24nn), które stanowi ramy dialogu Jezusa z uczniami (ww. 25-26). Opowiadanie zamyka się komentarzem grupy ludzi pozostających pod wpływem przebiegu wydarzenia. Struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Wprowadzenie (w. 23)
- 2) Niebezpieczna sytuacja burzy (w. 24)
- 3) Wołanie o pomoc (w. 25)
- 4) Odpowiedź Jezusa (w. 26)
- 5) Zdumienie ludzi (w. 27).

**Tradycja i redakcja.** Powyższa perykopa stanowi Mateuszową redakcję relacji Markowej na bazie tradycji synoptycznej (Mk 4, 35-41; por. Łk 8, 22-25). Porównując relację Mateusza z opowiadaniem Markowym, dostrzegamy pewne przesłanie akcentów wskazujące na interwencje Mateusza. Tak więc w wersecie wprowadzającym (w. 23) ewangelista powraca – jak już wspomniano – do tematu pójścia za Jezusem. Zaistniała na jeziorze burzę nazywa *seismos* = trzęsienie ziemi; jest to tradycyjny obraz doświadczeń eschatologicznych, którym uczniowie mają być poddani (Mk 4, 37: „burza”). Relacja o wodach wdzierających się do łodzi i Jezusie spoczywającym na weglowiu ulega skróceniu. Wołanie uczniów nie zawiera – jak u Mk – wyrzutu, ale jest wołaniem o pomoc o charakterze niemal liturgicznym. W Jezusowej reakcji na prośbę zawiera się delikatne skarcenie uczniów oraz ucieszenie morza. Słowa Jezusa skierowane do wichrów i morza nie zostały przytoczone. Końcowe podsumowanie pochodzi z ust ludzi, nie zaś uczniów. Widać wyraźnie, że Mateusz w przeciwieństwie do pozostałych synoptyków kładzie nacisk na dialog Jezusa z uczniami. Zanim Jezus uciszy burzę, podejmuje dialog



z uczniami na temat słabości ich wiary. W zestawieniu z relacją Łk 8, 22-25 zauważalne są tzw. „mniejsze zgodności”. Jest zatem możliwe, że obydwaj ewangelisci (Mt, Łk) mieli do dyspozycji odmienne recenzje tekstu Mk (Luz, II, 22).

**Gatunek i historyczność.** Opowiadanie o uciszeniu burzy posiada spore podobieństwa z historią Jonasza (Jon 1, 4-16). Także w Księdze Jonasza pojawia się motyw gwałtownej burzy, sen Jonasza, natychmiastowe uciszenie się morza oraz pełna religijnego podziwu reakcja świadków (Gnilka, I, 316). Również w *TestNef* 6, 2-9 upatrywać można pewnej analogii (Peterson, *Das Schiff*, 93-95). W jednym i drugim wypadku różnica polega m.in. na tym, że nie modlitwa pobożnych, ale interwencja Jezusa-Mesjasza ocala okręt pośrodku eschatologicznej burzy.

Perykopa zdaje się posiadać znaczenie nie tylko symboliczne. Do historycznych jednak szczegółów dotrzeć byłoby trudno. Bez wątplenia historyczną podstawą było wielokrotne doświadczenie opieki doznawane przez uczniów i wierzących w Chrystusa. Opowiadanie ujawnia misyjny charakter: autentyczne przeżywanie wiary w Jezusa Chrystusa w każdym czasie, także dzisiaj, pozwala doświadczać podobnego ocalenia. Moce piekła nie potrafią zniszczyć zgromadzoną wokół Jezusa wspólnotę.

## II. Egzegeza

23. Ujawniony wcześniej zamiar odpłynięcia na drugą stronę jeziora (w. 18) dochodzi teraz do skutku. Jezus wchodzi do łodzi, a za Nim uczniowie. W ten sposób kontynuowana jest wcześniejsza idea pójścia za Jezusem. Ewangelista nie podaje, czy zgłaszający gotowość pójścia za Jezusem weszli również do łodzi. Porównując z odpowiednim opisem Marka (4, 36a) Mateusz przedstawia Jezusa jako przejmującego inicjatywę. Zauważyć także można, że Mt podkreśla dwa tematy: temat pójścia za Jezusem (*ēkolouthēsan*) oraz temat uczniów (*mathētai*). Podróż, która wcześniej została zapowiedziana jako przepłynięcie *na drugą stronę* (w. 18), ukazana została jako odpowiedź uczniów na Jezusowe wezwanie do pójścia za Nim. Brak jakiegokolwiek wzmianki o rozpuszczeniu tłumów i o innych łodziach. Cała uwaga skierowana jest na łódź, w której znajduje się Jezus oraz uczniowie, którzy poszli za Nim.

24. Wyrażenie: *A oto...* zdaje się naśladować podobną starotestamentalną formułę zapowiadającą działanie Boga. Na określenie burzy ewangelista posługuje się słowem *seismos* (u Marka *lailaps* = *uderzenie wichru, sztorm*). W tekstach apokaliptycznych wyrażenie to oznacza trzęsienie ziemi ujawniające nadejście apokaliptycznych kataklizmów (Ez 38, 19; por. Za 14, 5; Mt 24, 7; Ap 6, 12; 8, 5; 11, 13, 19; 16, 18). Słowem tym określone jest trzęsienie ziemi w chwili ukrzyżowania (27, 51), a także w czasie zmartwychwstania Jezusa (28, 2). Słowo to zdaje się

sugerować eschatologiczny charakter przeżyć uczniów, ale także wskazywać na teofanię (por. Wj 19, 18; 1 Krl 19, 11; Hi 38, 1; 40, 6) (H. Hendrickx, *Miracles*, 195). Sen Jezusa jest nie tyle rezultatem Jego znużenia trudami podróży, ile oznaką Jego mocy i spokoju. Jezus jest Panem żywiołów. Zło nie może Go przemóc. Ten, który nie ma miejsca, gdzie mógłby głowę skłonić, w paradoksalny sposób wszędzie jest w swoim domu. W ST sen jest wyrazem ufności w Bożą opiekę (por. Hi 11, 18-19; Ps 3, 5-6; 4, 8; Prz 3, 24-26). Nasuwa się porównanie z Jonaszem (1, 5). Sen Jonasza jest jednak rezultatem zmęczenia. Mateusz stara się ukazać, że Jezus jest kimś „więcej niż Jonasz”.

25. W śmiertelnym zagrożeniu uczniowie zwracają się do Jezusa z wołaniem: *Panie, ratuj, giniemy!* Czasownik *sōdzō* sugeruje, iż chodzi o ratunek w obliczu eschatologicznej zagłady (*apōleia*). Ta ostatnia zaznacza się w czasowniku *apōlly-metha*. Wołanie tego rodzaju stanowi prawdopodobnie echo liturgicznego języka Mateuszowego Kościoła i jest aluzją do Ps 44, 24: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się!”, a także do Ps 107, 28-29: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. Zmienił burzę w wietrzyk łagodny...”. W przeciwieństwie do Markowego: „Nauczycielu, nie Cię to nie obchodzi, że giniemy!” (Mk 4, 38), u Mateusza wołanie uczniów staje się prośbą o cud. *Panie, ratuj, giniemy!* – to późniejsze *Kyrie eleison*. Pojawia się jeszcze w 9, 27; 4, 30; 20, 30, 31. Pan, który ocala swoich uczniów (por. 14, 30) jest Tym samym, który ocala swój Kościół (por. 1, 21; 18, 11; 19, 25).

26. Odpowiadając na wołanie uczniów, Jezus dokonuje ocalenia. Zanim jednak rozkaże wicher i morzu, wcześniej zwraca się do uczniów ze słowami przygany. Mateusz poprzedza nią uciszenie morza; u Marka nagana następuje po uciszeniu. Nagana udzielona jest zatem na tle wzburzonego, nie zaś uciszonego już morza. Jeśli uczniowie odpowiadają na powołanie opuszczeniem wszystkiego i ryzykowaniem całego swego życia, powinni wiedzieć, że Ten, który ich powołał, wybawi ich, w jakichkolwiek niebezpieczeństwach by się znaleźli. Skoro jednak przyszli do z wołaniem o ratunek, to dlaczego są: *małej wiary*? Mała wiara wyraża się najprawdopodobniej w owym: *Giniemy!* U Marka odpowiednie słowa Jezusa brzmią: „Czemu bojaźliwi jesteście! Nie macie wiary?”. Mateusz zmienia wypowiedź, ponieważ w jego rozumieniu uczeń Jezusa nie może istnieć bez wiary. U Mateusza karzące słowa Jezusa stają się ważniejsze od dokonanego cudu, który w gruncie rzeczy przejmując funkcję ilustracji tego, co mówi Jezus (H. Hendrickx, *Miracles*, 196). Upomnienie zatem wydaje się punktem kulminacyjnym całego opowiadania. Odnosi się do uczniów, którzy wierzą, którzy nie utracili wiary, ale których wiara jest słaba i niewystarczająca. Opowiadanie o uciszeniu morza nie ma obudzić wiary. Jest ono skierowane do tych, którzy ją mają, ale w stopniu niewystarczającym i dlatego powinni umocnić się w wierze. Uczniowie zasłużyli na skarceniu, ponieważ

przeżywają obawy, mając pośrodku Jezusa. Wiara jest tym, co przewyższa strach. Formuła: „małej wiary” odnosi się w rozumieniu Mateusza także do tych, którzy uwierzyli w zmartwychwstałego Chrystusa, ale których wiara zaczyna się chwiać w obliczu konsekwencji tej wiary, w obliczu wzburzonego morza, niepewności na skutek prześladowań i ucisku.

Uspokoiwszy przerażonych uczniów, Jezus uspokaja teraz wzburzone morze. Również z tej kolejności wynika, że ważniejszym od cudu uciszenia morza jest pouczenie skierowane do uczniów. Majestatyczny rozkaz Jezusa odnosi się do mocy zła. Mateusz, w przeciwieństwie do Mk 4, 39, nie przytacza słów skierowanych do wichru i morza. Wydaje się, że czyni to świadomie, aby uchronić chrześcijan i chrześcijańskich egzorcystów od posługiwania się słowami Jezusa jako magicznymi formułami. Być może zwięzłość ta jest kolejnym podkreśleniem autorytetu i mocy Jezusa. Podobnie jak Jahwe rozkazywał morzu i wichrom (Ps 107, 28n; 74, 13n), tak samo Jezus. Podobnie jak Jahwe „uśmierzał szum morza” (Ps 107, 29), tak Jezus wprowadza wielką ciszę. Ta wielka cisza jest symbolem głębokiego pokoju i bezpieczeństwa tych, którzy idą za Jezusem (przeciwieństwo „trzęsienia”).

W ST czasy eschatologiczne przedstawiane były jako zwycięstwo Jahwe nad kosmicznym morzem. Tak więc zwycięstwo Jahwe nad narodami pogańskimi w czasach ostatecznych opisywane było jako zwycięstwo nad morzem (Ps 46: 12-14), w podobnych słowach przedstawiany był przyszły końcowy konflikt pomiędzy Jahwe oraz przeciwnikami (Iz 50, 2-3; por. Ap 13, 1: 21, 1). Gdyby w tym kontekście odczytywać obraz wzburzonego morza, przerażenia uczniów oraz interwencję Jezusa w 8, 23-27, należałoby rozumieć, że kosmiczne moce zła zagrażające porządkowi stworzenia zostały zwyciężone przez Tego, kto ma nad nimi władzę i kto w ostatecznych dniach sprawował będzie nad światem władzę.

27. Ostatnie zdanie perykopy przynosi zmianę w narracji. Wypowiedziane z punktu widzenia ludzi, którzy obserwują wydarzenie (H. Schlier, *Schifflein*, 221). Ludzie ci stawiają pytanie, kim jest Jezus. Przypuszczenie, że są to sami uczniowie, wydaje się mało prawdopodobne. Uczniowie, którzy według Mateusza wiedzą, kim jest Jezus, nie stawialiby takiego pytania. Najprawdopodobniej Mateusz odnosi te słowa do tych, którzy nie wierzą (por. 4, 19; 5, 13. 16 itd.) i nie wiedzą, kim jest Jezus. Wydaje się, że Mateusz przekazuje reakcję na wydarzenie uciszenia, ale przypisuje ją tym, którzy nie są uczniami. W rozumieniu Mateusza uczniowie to ci, którzy wierzą i wiedzą, kim jest Jezus. Na stawiane tutaj pytanie, odpowiedź może być jedynie ta, że Jezus nie jest zwyczajnym człowiekiem, skoro żywioły natury są mu posłuszne. Ponieważ morze było często symbolem zła (Ps 89, 8-9; por. Ps 65, 7; 107, 29), dlatego władza Jezusa nad wodami morza przywołuje na pamięć egzorcyzmy i uzdrowienia. Jest zatem oznaką nadejścia królestwa Bożego. Omawiany werset wskazuje zarazem, że dla ewangelisty fakt cudownego



wydarzenia jest niezaprzeczalny, ponieważ do niego właśnie odnosi się zdumienie ludzi. Opowiadanie nie jest zatem jedynie opisem przeżywania wiary, ale opisem rzeczywiście zaistniałego wydarzenia, które staje się przejrzyste i zrozumiałe w późniejszym doświadczeniu wspólnoty.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Pójście za Jezusem rodzi niebezpieczeństwa.* Nierzadko naraża na burze i sprzeciw wrogich mocy. Trzeba niemalą odwagi, aby rozpocząć podróż. Uczeń Jezusa powinien ufać, ponieważ Jezus jest z nim. Zmartwychwstały Jezus wspiera swą mocą wątpiących. Ale nie tylko pomoc Boża, także wysiłek człowieka ma swe znaczenie. Pójście za Jezusem nie jest pasywnością. Poprzez opowiadanie o uciszeniu burzy ewangelista pokazał, czego wymaga się od ucznia Jezusa.

*Opowiadanie powinno być interpretowane* nie tyle w jego historycznych szczegółach (do których dotrzeć nie sposób), ale w jego symbolicznej treści. Wiele elementów opowiadania o uciszeniu burzy (powiązanie z najbliższym kontekstem mówiącym o pójściu za Jezusem, liczne Mateuszowe modyfikacje) przemawia za tym, że stanowi ono podstawowe wskazanie dla chrześcijan stających w obliczu wrogości świata. Opowiadanie jest ilustracją tego, co oznacza iść za Jezusem. Cały Kościół może rozpoznać siebie w tych, którzy za Jezusem weszli do łodzi. Łódź zalewana falami i cudownie ocalona przez Jezusa jest prawdziwą nawą Kościoła. Siłą Kościoła jest jego wiara. Jeśli wierzący odnoszą czasem wrażenie, że Jezus śpi, podczas kiedy Kościół staje w obliczu zagłady, z pewnością pozostają w błędzie. Nic nie znajduje się poza Jezusową kontrolą i opieką.

*Chrystologia i eklezjologia.* W opowiadaniu przewijają się dwie nitki tematyczne: chrystologia i eklezjologia. Nić chrystologiczna pojawia się już w początkowym wersecie opisującym inicjatywę Jezusa oraz pójście za Jezusem. Następnie Jezus przedstawiony jest w spokojnym śnie podczas apokaliptycznego wzburzenia morza zagrażającego zatonięciem łodzi. Suwerenna władza Jezusa podkreślona jest wołaniem uczniów: *Panie, ratuj!* Jezus najpierw odwołuje się do wiary uczniów zachwianej podczas burzy, a następnie ucisza burzę. Jezus, który panuje nad falami przyjmuje rysy Jahwe z opisu Wyjścia oraz opisu stworzenia (Ps 106, 9; 107, 29; 65, 8). Nić eklezjologiczna pojawia się w momencie, kiedy uczniowie „idą” za Jezusem. Całe opowiadanie staje się przykładem pójścia za Jezusem, kiedy to uczniowie dojrzewają w swej wędrówce wiary. To dojrzewanie dokonuje się pośród zagrożeń i niebezpieczeństw dla ich wiary. Burza przyjmuje rysy apokaliptycznego końcowego kryzysu, w którym uczestniczą także uczniowie. W takiej sytuacji przywołują Jezusa jako zbawcę. Wołanie o pomoc staje się u Mateusza formuła liturgiczna, która może być echem modlitwy wspólnoty chrześcijańskiej: *Panie, ratuj nas, bo ginimy.* Odpowiedź Jezusa jest wezwaniem do przezwyciężenia lęku



poprzez umocnienie się w wierze, która pozwala skutecznie przeciwstawić się postępującym zagrożeniom (Fabris, 218).

*Historia interpretacji* wskazuje, że opowiadanie objaśniane było często z punktu widzenia interpretującego. Piotr Chryzolog, biskup Rawenny (V w.), upatrywał w opowiadaniu o uciszeniu burzy cudowną chrystianizację Rzymu. Chrystus uciszył groźne chmury niewiary, złość pogan, sztormy demonów, a mieszkańców Rzymu uczynił chrześcijanami i darował Kościołowi pokój (por. Luz. II, 29). Istniały i istnieją nadal interpretacje indywidualizujące, które mówią o wstępowaniu Jezusa do łodzi człowieczego serca i zaprowadzającego tam pełne uciszenie i pokój.

### Bibliografia

Bornkamm G., *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*, w: G. Bornkamm i in., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen 1961<sup>2</sup> 48-53; Feiler P.E., *The Stilling of the Storm in Matthew: A Response to G. Bornkamm*, JETS 26 (1983) 399-406; Kahlinger J., *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum*, Hildesheim 1934; Peterson E., *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie*, w: *Frühkirche - Judentum - Gnosis*, Freiburg 1959, 92-96; Schlier H., *Das Schifflein der Kirche. Der Geist und die Kirche*, Freiburg 1980, 207-224; Schwarz G., „Ein grosses Beben entstand auf dem Meer?“ (Matthaus 8, 15), BN 73 (1994) 33-35.

### 3.1.4.3. Uzdrawienie dwóch opętanych (8, 28-34)

<sup>28</sup> Gdy przybył na drugi brzeg  
do kraju Gedareńczyków,  
wybiegli Mu na spotkanie dwaj opętani,  
którzy wyszli z grobów.

Byli bardzo niebezpieczni,  
tak że nikt nie mógł przejść ową drogą.

<sup>29</sup> Oni to głośno zawołali:

„Co nam i Tobie, Synu Boży?  
Przyszedłeś dręczyć nas przed czasem?”

<sup>30</sup> W oddali zaś pała się duża trzoda świń.

<sup>31</sup> Złe duchy prosiły Go, mówiąc:

„Skoro nas wyrzucasz,  
poślij nas do trzody świń”.

<sup>32</sup> Jezus im powiedział: „Idźcie precz!”

One zaś, wychodząc, weszły w świnię.

A oto cała trzoda rzuciła się po zboczach w dół do jeziora.

I poginęły w wodach.

<sup>33</sup> Pasterze zaś uciekli,

a przyszedłszy do miasta, opowiedzieli wszystko  
także o opętanych.

<sup>24</sup> *A oto całe miasto wyszło naprzeciw Jezusa,  
a zobaczywszy Go, prosili,  
aby odszedł z ich stron.*

<sup>24</sup>) Opowiadanie o uzdrowieniu opętanych znajduje się w wszystkich synoptykach. Kodeksy podają trzy nazwy wymienianej krainy: 1) *Gadarēnōn* (Mt 8, 28: (κ\*), B, C, (D), Θ, syr<sup>a</sup> <sup>24b</sup>; Mk 5, 1: A, C, K, Γ<sup>1</sup>, syr<sup>a</sup> <sup>24b</sup>; Łk 8, 26: A, K, W, Δ, Ψ, Γ<sup>1</sup>, syr<sup>a</sup> <sup>24b</sup>); 2) *Gerasēnōn* (Mt 8, 28: it, vg, cop<sup>m</sup>, syr<sup>b</sup>; Mk 5, 1: κ\*, B, D, it, vg, cop<sup>m</sup>; Łk 8, 26: p<sup>16</sup>, B, D, it, vg, cop<sup>m</sup>); 3) *Gergesēnōn* (Mt 8, 28: κ\*, C<sup>ms</sup>, K, L, W, Γ, Γ<sup>1</sup>, cop<sup>m</sup>; Mk 5, 1: κ\*, L, Δ, Θ, Γ, syr<sup>a</sup> <sup>24b</sup>, cop<sup>m</sup>; Łk 8, 26: κ, L, X, Θ, Γ, cop<sup>m</sup>). Większość wydawców przyjmuje lekcję: *Gadarēnōn* na podstawie powagi poświadczających ją świadectw (κ\*), B, C, (D), Θ, syr<sup>a</sup> <sup>24b</sup>), po wtóre dlatego, że *Gergesēnōn* jest prawdopodobnie poprawką Orygenesza, a po trzecie dlatego, że *Gerasēnōn* stanowi najprawdopodobniej asymilację do tekstu Mk 5, 1 i Łk 8, 26, 37.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa opisuje konfrontację Jezusa z duchami nieczystymi. Jest to pierwszy opis egzorcyzmu w Ewangelii Mateusza po ogólnej wzmiance w summarium Mt 8, 16). Perykopa rozpoczyna się informacją o przypłynięciu Jezusa do kraju Gadeřeńczyków (w. 28a). Nie ma żadnej wzmianki na temat towarzyszących Jezusowi uczniów. Opowiadanie ma charakter dyptychu. Scena pierwsza ukazuje spotkanie Jezusa z dwoma opętanymi (w. 28a). Demony, rozumiejąc beznadziejność swej sytuacji w zetknięciu z Jezusem, „Synem Bożym”, zwracają się z prośbą o posłanie ich w pasącą się w oddali trzodę świń (ww. 29-31). Jezus odpowiada rozkazującym zezwoleniem (w. 32a). Scena pierwsza kończy się wykonaniem rozkazu i całkowitym wyrzuceniem demonów, którzy wraz z trzodą pogrążają się w wodach jeziora (w. 32b). Także scena druga stawia Jezusa w centrum uwagi – całe miasto powiadomione o zajściu wychodzi na jego spotkanie. Mieszkańcy – podobnie jak wcześniej opętani – przedkładają prośbę Jezusowi. Jest to prośba o oddalenie się z ich ziemi (ww. 33-34). Zachowanie mieszkańców jest tym bardziej dziwne, że ewangelista nie podaje żadnych motywów, które skłoniły mieszkańców do wyrażenia takiego pragnienia. Schematycznie:

- 1) Zarysowanie sytuacji (w. 28)
- 2) Konfrontacja Jezusa z demonami (w. 29)
- 3) Prośba demonów (ww. 30-31)
- 4) Egzorcyzm i zagłada (w. 32)
- 5) Reakcja mieszkańców miasta (ww. 33-34).

**Tradycja i redakcja.** Opowiadanie znajduje swe źródło w Mk 5, 1-21a (jest także możliwe, że Mateusz zależy od tradycji różnej od tej, którą wykorzystał Marek; w przeciwieństwie do Marka, Mateusz mówi o dwóch opętanych). Mateusz jednak skrócił znacznie relację Markową, usuwając 10 wersetów, głównie narracyjnych, nadających żywość opisowi Marka. Tak więc zabrakło wyczerpującej informacji

o tym, że wielokrotnie bezskutecznie próbowano związać opętanego, a także informacji o jego odrażającym sposobie życia (Mk 5, 3-5). Brak jest również próby zaklinania Jezusa ze strony ducha nieczystego (Mk 5, 6. 7b.). Brak słowa egzorcyzmu (Mk 5, 8). Z rozmowy między duchem nieczystym a Jezusem pozostało jedynie rozkazujące słowo Jezusa: *Precz!* (w. 32). Brak jest przyjścia ludzi z miasta i wzmianki, że wszystko zobaczyli tak, jak im pasterze opowiadali (Mk 5, 15n). Brak jest wreszcie zakończenia Markowego, w którym słyszymy prośbę uzdrowionego, aby mógł iść za Jezusem, oraz odpowiedź Jezusa (Mk 5, 18b-20). Rezultatem Mateuszowych skrótów jest skierowanie uwagi na Jezusa natomiast odwrócenie jej od opętanych, których uzdrowienie nie jest właściwie opisane.

**Autentyczność.** Opowiadanie o opętanych z Gadary nasuwa dzisiaj sporo trudności. Istnienie złych duchów oraz możliwość egzorcyzmów była powszechnie przyjmowana w czasach Jezusa oraz przez samego Jezusa. Dzisiaj wielu ludzi inaczej diagnozuje opisane w Ewangelii lub w starożytnych źródłach przypadki opętania. Nie wdając się w szczegółową na ten temat dyskusję, musimy zauważyć, że historyk nie może lekceważyć wielokrotnych świadectw o tym, że Jezus w swoim życiu był uważany za egzorcystę i że sam się za takiego uważał. Dowodzi to, że za taką opinią stoją określone konkretne wydarzenia. Zaprzeczyc im można tylko wtedy, kiedy przyjmuje się założenie, że wszystko, co jest cudowne, nie może istnieć. Interpretacja egzorcyzmu to jedna sprawa, zaś występowanie takich wydarzeń, to druga. Także dzisiaj, przy zastosowaniu najbardziej współczesnych metod, pojawiają się zjawiska niewytłumaczalne z medycznego punktu widzenia (Davies - Allison, II, 77n).

## II. Egzegeza

28. Perykopa stawia sporo pytań. Porównując z paralelnym opisem Marka, zauważamy, że ewangelista Mateusz pominął wiele szczegółów, ale nie można podać jednoznacznie przekonujących powodów, dlaczego to uczynił. Istnieje nawet opinia, że Mateusz nie mógł pominąć opowiadania, ale nie lubił go i dlatego znacznie skrócił (por. W. Trilling, *Israel*, 134n). Wydarzenie ma miejsce na ziemi Gedareńczyków. Jezus sam wychodzi na brzeg. O uczniach brak wzmianki. Mateusz zmienia najwyraźniej Markowe: Gerazńczyków lub Gergasencyków. Jako z pochodzenia Syryjczyk wie, że Geraza (nowożytnie Jerasz) oddalona była od Jeziora Galilejskiego o dwa dni drogi (ok. 50 km). Geragasa (Kursi) natomiast była (jeśli tak właśnie czytał u Marka) mało znana. Gadara znajdowała się na południowy wschód od jeziora Genezaret ok. 10 km (nowożytnie Um Queis). Od czasów Pompejusza niało należało do Dekapolu i zamieszkałe było przez ludność pogańską. Było wówczas ważnym miastem handlowym oraz centrum filozofii.

Naprzeciw Jezusa wychodzą dwaj opętani. Podając taką ich właśnie liczbę, Mateusz zdradza swą tendencję do powtórzeń. Podwójność zwiększa wagę

wydarzenia. Opętani zamieszkują groby. Według żydowskich wyobrażeń były one uważane za miejsce nieczyste i miejsca przebywania demonów (por. Iz 65, 4; Mt 23, 27). Wykluczeni ze społeczności nieszczęśnicy nierzadko chronili się w przedśionkach bogatszych grobowców. Obydwaj przedstawieni zostali w odpychającym świetle: nikt nie odważał się zająć im w drogę. Mateusz rezygnuje z dokładniejszego opisu ich zachowania, pomija zatem wzmiankę o próbach wiązania, o krzykach oraz autoagresji. Od samego początku cała uwaga skierowana jest na spotkaniu z Jezusem. Opętani nie wywołują u Jezusa odrazy ani lęku. Tak zwana koncentracja chrystologiczna opowiadania uwidacznia się od samego początku.

29. Poprzez często stosowane wyrażenie *idou* ewangelista podkreśla wagę dokonującego się właśnie wydarzenia. Tym wydarzeniem jest natychmiastowe odgadnięcie ze strony opętanych tożsamości osoby Jezusa. Tytuł „Syn Boży” pojawił się już w Ewangelii (por. 1. 23; 2, 15; 3, 17, zwłaszcza 4, 3. 6). Demony postrzegają Jezusa jako zagrożenie dla swej własnej obecności. Wyrażenie: *Co nam i Tobie*, znane częściowo z Ewangelii Jana (J 2, 4), oznacza: *Cóż mamy wspólnego?* albo: *Czego chcesz od nas?* Jest to raczej pytanie retoryczne stwierdzające fakt niż rzeczywiste pytanie. Sformułowanie: *Przyszłeś przed czasem zgubić nas?* wskazuje na dwie kwestie. Najpierw wyraża świadomość eschatologicznego sądu oraz końca władzy demonów, po wtóre zaś przekonanie, że czas ten jeszcze nie nadszedł. Demony mają świadomość czasu, jakiego im udzielono. Według poglądów rozpowszechnionych szeroko w kręgach apokaliptycznych żydowskich poświadczonych także w pismach nowotestamentalnych, działalność mocy demonicznej w dziejach ludzkich ograniczona jest do okresu poprzedzającego nadejście królestwa Bożego. Królestwo Boże już nadeszło, ale pełne jego ujawnienie nastąpi w przyszłości. Ewangelista Mateusz objaśnia działalność zbawczą Jezusa według tego właśnie schematu. Jego pierwsze przyjście historyczne jest znakiem, który zapowiada przyjście końcowe, kiedy to moc szatana zostanie ostatecznie zniszczona (13, 30. 39; 25, 41). Jest także możliwe, że owo wyrażenie *pro kairou* oznacza, że czas misji wśród pogan jeszcze nie nadszedł.

30-32. Pasąca się trzoda świń znajdowała się w znacznej odległości, ale jednak w zasięgu oka. Według ST świny były zwierzętami nieczystymi (por. np. Kpł 11, 7; Pwt 14, 8). Miszna zakazywała hodowli świń. Dostrzegalne w tym miejscu świny świadczą, że ludność w większości była pogańska. Dla Greków i Rzymian świnia kojarzyła się zawsze z czymś brudnym i śmierdzącym, ale cennym zarazem. Należała do zwierząt składanych bogom na ofiarę. Kiedy Antioch Epifanes złożył jako ofiarę na ołtarzu w świątyni świnie, nakłaniając kapłanów do spożywania pozostałego z ofiary mięsa, Żydzi rozpoczęli powstanie (*Ant.* 13, 243; por. 1 Mch 1, 47; 2 Mch 6, 18-23). Demony, które czują się bezsilne i wiedzą, że muszą opuścić ludzi – swe dotychczasowe miejsce (nie wiadomo, czy opętani są Żydami, czy poganami).



wyrażają pragnienie pozostania w tej krainie. Ich niezwykajne pragnienie pozostania w świniach nie ma paraleli w literaturze biblijnej. Właściwym miejscem demonów była otchłań albo pustynia (por. Iz 13, 21-22; 34, 14). Występujące u Marka imię demonów „Legion” – aluzja do rzymskich wojsk okupacyjnych – zostaje tutaj pominięta. Być może jest to wyraz sytuacji politycznej bezpośrednio po wojnie żydowskiej.

32. Odpowiedź Jezusa jest krótka: *hypagete*. Jest to jedyne słowo, jakie Jezus wypowiada w całym tym wydarzeniu. Znaczenie tego czasownika jest tu podobne do 4, 10 albo 16, 23. Nie jest to zatem przyzwolenie – raczej słowo kategorycznego rozkazu: *Idźcie precz!* Jezus i jego słowo stanowi ośrodek całego opowiadania. Powtórne: *A oto...* (*kai idou*) kieruje uwagę czytelnika na niezwykle wydarzenie. Demony weszły w świnie, te zaś ruszyły po zboczu do jeziora i zginęły w falach. Nie jest powiedziane, czy świnie zostały popchnięte przez demony, czy też same pogrążyły się w wodzie. To, że wraz z demonami zginęły świnie, w rozumieniu Żydów nie było w żadnym wypadku powodem do zmartwienia. Egzegeza starożytnego Kościoła podawała liczne wyjaśnienia tego faktu, z których niektóre spotyka się po dzień dzisiejszy. Jeden uratowany człowiek jest więcej wart niż cała trzoda świń. Wszyscy mieli okazję się przekonać, jakim wielkim nieszczęściem są demony. Lub też: świnie oznaczają grzechami obciążonych ludzi idących na zagładę, a Jezus posłał demony tam, skąd przybyły, tj. do wodnego chaosu – por. 8, 23-27 (Davies – Allison, II, 84; Luz, II, 33). Istnieje także przypuszczenie, że w opisie Mateusza zagłada odnosi się jedynie do demonów, które zostały strącone, kiedy świnie wpadły do jeziora. W ten sposób Jezus przyspieszył (*pro kairou*) eschatologiczny sąd nad nimi (Gundry, 160). Moc Jezusa odbiera moc demonom i przywraca ład w krainie.

33-34. Pasterze widząc, co się stało, pobiegli do miasta i opowiedzieli o wydarzeniu. W odpowiedzi (po raz trzeci w opowiadaniu: *kai idou*) całe miasto wyszło Jezusowi naprzeciw. Wyjście naprzeciw nie było jednak oznaką zaproszenia do miasta, ale przeciwnie. Wiedząc o Jezusowej mocy, nie odważają się wystąpić przeciw Niemu, dlatego proszą Go, aby opuścił okolicę. Ewangelista nie objaśnia, czy dzieje się tak dlatego, że mieszkańcy bardzo źle przyjęli utratę świń, czy raczej z obawy przed Jego nadzwyczajną mocą. Wiadomo tylko, że Jezus jako Mesjasz powrócił na właściwą ziemię Izraela. Jezus oddala się samotnie, podobnie jak samotnie przybył na ziemię pogan. Spotkanie opętanych z Jezusem na początku posiada zatem swą paralelę w spotkaniu z mieszkańcami miasta. Obydwa spotkania charakteryzuje pewna wrogość. Pomimo zadziwiającego i pełnego mocy czynu Jezusa, nie ma dla Niego miejsca w kraju pogan. Ewangelista nie powiedział także, co stało się z uzdrowionymi. Opowiadanie zdaje się sugerować, że misja wśród pogan zarezerwowana jest na czas popaschalny, kiedy Jezus otrzyma pełnię swej

władzy mesjańskiej (28, 18). Prawdopodobnie dlatego ewangelista nie wspomina – w przeciwieństwie do pozostałych synoptyków – o działalności misyjnej uzdrowionych przedłużających niejako działalność Jezusa na ziemiach pogańskich.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Chrystologia perykopy.* Ewangelia Mateusza na wielu miejscach ujawnia misyjne zainteresowania i misyjną tendencję. Tak np. poprzednie opowiadanie o uzdrowieniu sługi setnika ukazało tego ostatniego jako przykład wiary wśród pogan. Niniejsza perykopa nie ma tak pomyślnego zakończenia, ponieważ opowiada o odrzuceniu Jezusa przez mieszkańców kraju Gadareńczyków. Jezus odchodzi. Mateusz przejął jednak opowiadanie od Marka ze względu na jego chrystologiczną wymowę, czyli przedstawiany tam obraz Chrystusa. Jezus objawia się jako wysłannik Boży usuwający królestwo szatana. Pomimo to jednak zgubne moce pozostają przy władzy. Mogą o tym świadczyć poniesione straty. Sytuacja trwającego konfliktu została opisana w historii filozofii jako walka *civitas Dei* przeciwko *civitas terrena*. Pomimo całej tajemniczości wydarzenia, jedno jest pewne: światło rozbiłyś także w krainie pogan jako zapowiedź nadchodzącego dnia. Ciemności trwają jednak dalej.

*Wielu ludzi bardziej ceni dobra materialne niż dar zbawienia.* Demony, które były w ludziach wyraziły pragnienie przebywania w świniach. Według starożytnych przekonań przedkładały one trwałe zamieszkiwanie na jednym miejscu nad swoistego rodzaju błąkanie się. Może to sugerować, że zniszczenie trzody było zamierzone przez Jezusa, jakkolwiek mogło być także wynikiem destruktywnego działania demonów (por. Mk 5, 5). Nie dbając o uzdrowienie ludzi, a pamiętając jedynie o stratach materialnych, Gadareńczycy uznali taką działalność Jezusa za niebezpieczną.

Opełnani oraz ich zachowanie daje wyobrażenie tajemniczej i okrutnej rzeczywistości zła. Zło staje tu do konfrontacji z Jezusem, uosobieniem dobra. Demony ze swą nadludzką wiedzą poznają natychmiast przed kim stoją. Chcąc nie chcąc wyznają: *Ty jesteś Synem Bożym*. To wyznanie stanowi ośrodek całego wydarzenia. W nowoczesnym świecie nie wszyscy przyjmują istnienie demonów albo szatana. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia ze zmniejszoną dawką zła. Nadano mu tylko inne imiona. Jednakże tajemnica zła oraz cała siatka złych uzależnień pozostaje. Jeśli dzisiaj rozporządzamy większą możliwością objaśnień tego, co przedtem przypisywano opełnieniu, nie oznacza, że usunięto w ogóle to zjawisko. Ewangelia ukazuje nam Jezusa jako odpowiedź na wszelkie manifestacje zła – zarówno tę, która może być objaśniona „naturalistycznie”, jak i tę, która jest nie do osiągnięcia naszymi naukowymi narzędziami.

## Bibliografia

Annen F., *Heil für die Helden* (FThSt 20), Frankfurt 1976; Baarda T., *Gedarenes, Gerasenes, Gergasenes and the Diotissaron-Traditions*, w: *Neotestamentica et Semitica*, Fs. M. Black, red. E.E. Ellis - M. Wilcox, Edinburgh 1969, 181-197; Craghan J.F., *The Gerasene demoniac*, CBQ 30 (1968) 522-536; Derrett J.D.M., *Legend and Event. The Gerasene Demoniac: An Inquiry into History and Liturgical Projection*, w: *Studia Biblica 1978. II. Papers on the Gospels*, red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, 63-73; tenże, *Contribution to the Study of the Gerasene Demoniac*, JSNT 3 (1979) 2-17; Lamarche P., *Le possédé de Gerasa* (Mt 8, 28-34; Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39), NRTh 90 (1968) 581-597; Pesch R., *Der Besessene von Gerasa* (SBS 56), Stuttgart 1972.

## 3.1.5. Dyskusje z przedstawicielami judaizmu (9, 1-17)

## 3.1.5.1. Uzdrowienie paralityka (9, 1-8)

9<sup>1</sup> Wsiadłszy do łodzi, przepłynął się na drugą stronę i przyszedł do swego miasta.

<sup>2</sup>A oto przyniesiono Mu paralityka leżącego na łożu.

Jezus, widząc ich wiarę, rzekł do paralityka:

„Ufaj, synu, odpuszczają ci się twoje grzechy”.

<sup>3</sup>A oto niektórzy z uczonych w Piśmie powiedzieli do siebie:

„On bluźni”.

<sup>4</sup>A Jezus, widząc ich myśli, powiedział:

„Czemu złe myśli jawią się w waszych sercach?”

<sup>5</sup>Co jest łatwiej?

Powiedzieć: «Odpuszczają ci się grzechy twoje», czy powiedzieć: «Wstań i chodź»?

<sup>6</sup>Otoż abyscie wiedzieli,

że Syn Człowieczy ma na ziemi moc odpuszczania grzechów”...

Mówi do paralityka:

„Wstań, weź swoje łożo i idź do domu”.

<sup>7</sup>On wstał i poszedł do swego domu.

<sup>8</sup>A tłumy, które to widziały, ogarnął lęk<sup>b</sup>,

i chwalił Boga, który taką moc dał ludziom.

<sup>a</sup> Niektóre kodeksy (np. B, E, f, 157, 205, 565, 597, 700, lekcjonarze: 76, 184, 253, 547, 672, 673, 813, przekłady: syr<sup>a</sup>, arm. geo<sup>1</sup>) zamiast *idōn* (widząc) mają *eidūs* (znając). Lekcja: *idōn* jest jednak bardziej prawdopodobna, najpierw dlatego, że ta druga zdaje się być poprawką kopisty, który sądził, że z uwagi na rzeczownik będący dopełnieniem (myśli) bardziej odpowiednim czasownikiem będzie „znać”, a nie „widzieć”. Poza tym na lekcję „znając” mogła wpłynąć lekcja paralelna w Mk 2, 8 i Łk 5, 22. Czytamy tam: *epignous*.

<sup>b</sup> Lekcja *efabēthēsan* wydaje się bardziej prawdopodobna niż pojawiająca się niekiedy (C, L, Δ, Θ, 0233, f, 157, 180, 565, 579, 700 i in.) *ethaumasān*. Ta ostatnia wydawała się kopiście (który nie miał świadomości głębokiego znaczeniu czasownika: *lękac się* = odczuwać bojaźń i cześć w obliczu kogoś, kto ma władzę odpuszczania grzechów) bardziej odpowiednią. Świadectwa zewnętrzne reprezentujące różne typy tekstów (aleksandryjski, zachodni, cesarski) potwierdzają takie przypuszczenie.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa zawiera dwa główne tematy, nadające jej pełną koherencję i jedność: uzdrowienie i odpuszczenie grzechów. Z tego także powodu w perykopie wyróżnić można dwie główne części: uzdrowienie paralityka (9, 1. 2a. 6b-8) oraz kontrowersja na temat władzy odpuszczania grzechów (9, 2b-6). W wersecie wprowadzającym (w. 1) podana jest lokalizacja wydarzenia. W ramach wprowadzenia pojawia się anonimowa grupa ludzi, bliżej identyfikowana w końcowej wypowiedzi choralnej (w. 8). Ludzie ci przynoszą chorego, do którego Jezus zwraca się ze słowami odpuszczenia grzechów (w. 2). Wywołuje to oburzenie ze strony niektórych obecnych uczonych w Piśmie, co z kolei staje się okazją wypowiedzi Jezusa (ww. 3-5). Punktem kulminacyjnym stają się słowa Jezusa: *Abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów...* (w. 6). Następujące po nich słowa skierowane do paralityka przynoszą uzdrowienie. Warto zauważyć, że tylko Jezus przemawia w całym tym opowiadaniu. Opowiadanie posiada strukturę chiastyczną, którą można przedstawić następująco:

- 1) Wprowadzenie (w. 1)
- 2) Przyniesienie paralityka (w. 2a)
- 3) Jezus przemawia do chorego (w. 2b)
- 4) Kontrowersja z uczonymi w Piśmie (ww. 3a-6a)
- 5) Jezus przemawia do chorego (w. 6bc)
- 6) Paralytyk odchodzi (w. 7)
- 7) Końcowy komentarz towarzyszącego ludu (w. 8).

**Tradycja i redakcja.** Porządek tej części rozdziału (9, 1-17) odpowiada układowi występującemu w Mk 2, 1-22. Perykopa o uzdrowieniu paralityka (9, 1-8) odpowiada Mk 2, 1-12. Mateusz zgodnie ze swą tendencją dokonał sporo skrótów. Pomija np. barwny opis przyniesienia i spuszczenia paralityka przez czterech ludzi przez odkryty dach; uzdrowienie ma miejsce nie w domu, ale raczej na drodze. Wiara otaczających wyraziła się zatem jedynie przez przyniesienie chorego. U Marka w większym stopniu widoczna jest moc Jezusowego słowa oraz uwidocznienie się cudu. Na uwagę zasługuje także Mateuszowe pominięcie zdania: „Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg?” (Mk 2, 7b). Mateusz pomija tę wypowiedź ze względu zapewne na zawartą w końcowym wersecie uwagę (9, 8). W rozumieniu Mateusza ludzie mogą odpuszczać grzechy, oczywiście, mocą udzieloną im przez Jezusa (por. 16, 19; 18, 18). Pozostałe opuszczenia ze strony Mateusza mają podrzędne znaczenie. Istnieją też dodatki Mateuszowe. Są nimi pojedyncze słowa, a przede wszystkim końcowe stwierdzenie, że: *Bóg takiej mocy udzielił ludziom* (9, 8) w miejsce Markowego: „Nigdy nie widzieliśmy czegoś podobnego” (Mk 2, 12). Warto odnotować także występujące tu „drobne zgodności” pomiędzy Mateuszem i Łukaszem przeciwko Markowi. Jest możliwe, że Mateusz i Łukasz posługiwali się odmiennymi recenzjami Marka.



**Gatunek i historyczność.** Perykopa ujawnia typowe cechy opowiadania o cudzie. Ale i element apoteozmu daje się zauważyć (Gnilka, I, 325). Niektórzy podkreślają występowanie kontrowersji włączonej w opowiadanie o cudzie (Sand, 192).

Opowiadanie stanowi najwyraźniej wspomnienie faktycznego wydarzenia. Mateusz pominął liczne szczegóły, koncentrując się na głównych tematach. Temat odpuszczenia grzechów pojawia się także na innych miejscach w kontaktach Jezusa z grzesznikami i celnikami. Z pewnością temat odpuszczenia grzechów został pogłębiany późniejszą refleksją nad wydarzeniem Męki i Śmierci Jezusa. Wtedy także nastąpiło jego pełniejsze zrozumienie.

## II. Egzegeza

9, 1. Miastem Jezusa jest Kafarnaum (por. 4, 13; 8, 5). Tutaj miał się zatrzymać po swoim powrocie z ziemi Gedareńczyków. Ewangelista stwierdza, że Jezus przyszedł do *swego miasta*. Skraca przy tym barwny opis Mk 2, 1-2 informujący, że w momencie przyniesienia paralityka Jezus znajdował się w domu, prawdopodobnie w domu Piotra. Mateusz pomija Markowe szczegóły, ponieważ w jego przekonaniu odciągają one uwagę czytelnika od podstawowego wątku opowiadania. W konsekwencji nie mówi, gdzie właściwie dokonał się cud. Z tekstu domyslać się wolno, że wydarzenie miało miejsce w drodze.

2. Opisujące wydarzenie Mateusz podkreśla chętnie stosowanym w takich wypadkach słowem: *idou* (*oto! patrz!*). Wszyscy synoptycy opowiadając o tym wydarzeniu, przytaczają pochwałę wiary ze strony Jezusa, do którego przyniesiono chorego. Ponieważ Mateusz pomija informację Marka o spuszczeniu paralityka przez dach (Mk 2, 3-4), dlatego wiara, za którą Jezus chwali ludzi nie jest chyba szczególnie widoczna i odnosi się tutaj do tych, którzy przyniesli chorego, a także samego chorego (Homerski, 173). W rezultacie uwaga skoncentrowana jest w większym stopniu na wydarzeniu odpuszczenia grzechów. Jezusowe słowa: *Synu*, a potem: *Bądź dobrej myśli* wyrażają dobroć i łagodność Jezusa. W ST wyrażenie to (*tharsei*) było zazwyczaj połączone z obietnicą Bożej łaskawej interwencji (Wj 14, 13; JI 2, 21n; Ba 4, 21. 27. 30; So 3, 16; Za 8, 15). Tutaj interwencja polega na odpuszczeniu grzechów, którego mocą Boga dokonuje Jezus (*afientai hai hamartiai*). Zastosowana forma czasownikowa (*praesens*) wskazuje, że odpuszczenie grzechów dokonuje się aktualnie. Idea oczyszczania z grzechów nie była nieznaną w czasach ST. Istniały codzienne ofiary za grzech (Kpl 4), był Dzień Pojednania (Kpl 16). Chodziło jednak wtedy o grzechy popełnione nieświadomie. Odpuszczenie grzechów świadomych było niemożliwe (por. 15, 30-31) (Homerski, 173).

Występujący w niniejszej perykopie związek pomiędzy uzdrowieniem a odpuszczeniem grzechów nasuwa pytanie o relację między chorobą a grzechem.

Biblia niejednokrotnie przytacza przekonanie ludzi, że cierpienie i choroba są konsekwencją grzechu. Takie przekonanie nie jest jednak w pełni aprobowane (por. J 9, 3, por. także historia Hioba, Jk 5, 15). Zasada fundamentalna była jasna: wg Rdz 3 cierpienie i śmierć weszły na świat w wyniku grzechu. Jednakże poza przypadkami bezpośredniej przyczynowości pomiędzy grzechem a chorobą (np. nieposzanowanie zdrowia), Biblia nie mówi o istnieniu pośredniego lub bezpośredniego związku między grzechem a chorobą i cierpieniem. Mówi się natomiast niejednokrotnie, że grzech nie zawsze karany jest natychmiast, i że nie jest czymś niezwykłym, jeśli grzesznicy zdają się unikać kary, zaś sprawiedliwych spotyka cierpienie. Omawiana perykopa nie sugeruje w sposób konieczny, że choroba została spowodowana przez grzech ani też, że odpuszczenie grzechu musiało poprzedzić cud uzdrowienia. Główna idea opowiadania wyraża się w tym, że grzech, chociaż nie jest tak dostrzegalny jak choroba, to jednak jest wielkim problemem nie tylko pojedynczego człowieka, ale całej ludzkości. Dla jego usunięcia Jezus przyszedł na ziemię (por. 26, 28). W konsekwencji, w całej działalności Jezusa daleko ważniejszym dziełem było odpuszczanie grzechów niż uzdawianie. Pierwszorzędnym zadaniem Jezusa jest usunięcie grzechu przez Krzyż (por. 1, 21; 20, 28; 26, 28). Uzdrawienia są sposobem ukazania zwycięstwa królestwa Bożego nad rzeczywistością cierpienia wywołanego przez szatana. Ten związek jest dostrzegalny w Iz 53, 4 i 8, 17. Według Iz 53 Ten, który dźwiga grzechy, jest także Tym, który uzdrawia (por. Ps 103, 3). Kiedy grzech zostaje odpuszczony, droga zostaje otwarta do każdego uzdrowienia.

3. Pojawiający się teraz (znowu Mateuszowe *idou* wprowadzające nowy element opowiadania) uczeni w Piśmie, o których obecności dotąd nie było żadnej wzmianki, nie rozpoczynają dysputy z Jezusem, ale buntują się wewnętrznie. Wzdłuż ich rozumienia przypisywanie sobie Boskich prerogatyw jest bluźnierstwem. Nawet przyszły Mesjasz – w ich przekonaniu – nie mógł mieć takiej władzy. Zarzut ten zdaje się być tutaj bardzo ważny, ponieważ zostanie wyraźnie powtórzony w kontekście procesu Jezusa (26, 65). Właściwym bluźnierstwem w judaizmie było znieważanie Imienia Bożego (StrBill I, 1019-1020). Za bluźnierstwo uważano także wszelkie przypisywanie sobie prerogatyw Bożych (por. 26, 65; J 10, 33). Uczeni w Piśmie sądzili zapewne, że w ten sposób troszczą się i zabezpieczają cześć i honor Boga samego. Zdaniem rabinów jedynie Bóg może odpuszczać grzechy. Uczeni w Piśmie, nauczyciele Tory byli szczególnie wrażliwi na przypisywanie Boskich prerogatyw. Nie formułują jednak otwarcie oskarżenia, które wg Lb 15, 30n; Kpl 24, 11nn pociągało karę śmierci. Z perspektywy Mateusza ten, kto sprzeciwia się Jezusowi, sprzeciwia się Bogu.

4-5. Jezus, który zna zamiary serc, dostrzega dezaprobatę uczonych (12, 25; 22, 18) i poprzez retoryczne pytanie wykazuje, że ich myśli „są złe”. Pyta mianowicie:

*Co jest łatwiej: powiedzieć: „Odpuszczają ci się grzechy”, czy powiedzieć: „Wstań i chodź!”?* Ponieważ odpuszczenie grzechów jest czymś niewidzialnym, to z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora wydaje się czymś łatwiejszym oznajmić odpuszczenie grzechów. Uzdrowienie natomiast jest czymś dostrzegalnym i z tego powodu oznajmienie wyleczenia z choroby może wydawać się trudniejsze. Jakkolwiek więc Jezus odrzucał wszelkie domaganie się znaku, tutaj wychodzi naprzeciw niewypowiedzianemu żądaniu i daje „dowód” posiadanej mocy odpuszczania grzechów. Uzdrowienie jest zewnętrznym wyrazem odpuszczenia grzechów. Służy obudzeniu wiary, a zatem lepszemu zrozumieniu osoby Jezusa. Jezus jest nie tylko cudotwórcą, ale Synem Człowieczym udzielającym odpuszczania grzechów.

6. Jezus kontynuuje zatem: *Otóż, abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów... Wstań, weź swoje łoże i idź do domu.* Jest to punkt kulminacyjny perykopy. Uzdrowienie jest nie tylko widocznym wyrazem miłosierdzia i dobroci Jezusa, ale staje się dowodem, że ma On władzę dokonywać tego, co niewidzialne, czyli ma władzę odpuszczania grzechów. Początkowe słowa tego wersetu tworzą poprzednik zdania, któremu brak jest następnika: *Otóż, abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów...* Charakterystyczne jest, że taki kształt zdania występuje u wszystkich synoptyków. Oznacza to, że ani Mateusz, ani Łukasz nie usunęli *anacolutu*. Domyślny następnik mógłby brzmieć: „...czyni to właśnie teraz”. Jest także możliwe, że początkowe *hina* ma znaczenie imperatywu: „Wiedźcie, że...”.

Wyrażenie *Syn Człowieczy* występuje w tym miejscu u wszystkich synoptyków. Jezus odnosi ten tytuł do siebie. Jeśli Syn Człowieczy jest postacią z Dn 7, 13-14 i swoją obecnością na ziemi zaczyna przynosić eschatologiczne błogosławieństwo, to jest oczywiste, że dokonuje tego przez odpuszczenie grzechów. Tak więc pozornie tylko trudniejsze jest uzdrowienie chorego. W rzeczywistości daleko trudniejsze jest przekazanie błogosławieństw eschatologicznych, tj. odpuszczenia grzechów, którego widzialnym wyrazem jest uzdrowienie. To odpuszczenie grzechów dokonuje się *na ziemi*. Według Mateusza Syn Człowieczy jest najwyższym sędzią, który każdemu odda według jego uczynków (25, 31nn). Właśnie teraz niejako antycypuje sąd, nie przez karanie grzechów, ale przez ich odpuszczanie. Niebiański Danielowy Syn Człowieczy już tutaj na ziemi sprawuje władzę odpuszczania grzechów, a czyni to mocą swego zmartwychwstania. Częścią „wszelkiej władzy”, która Zmartwychwstałemu została dana na niebie i na ziemi, jest Jego moc odpuszczania grzechów na ziemi.

7-8. Uzdrowienie dokonało się w jednej chwili. Człowiek wstał, zabrał swe łoże i poszedł do domu. Obecne tam tłumy ludzi przyjęły fakt uzdrowienia z bojaźnią i zdumieniem. Zakończenie wersetu jest jednak nieco niezwykłe. Do informacji (zaczepniętej od Marka) o tym, że tłumy *wielbiły Boga*, ewangelista dodaje: *który*

...takiej mocy udzielił ludziom. O ile zatem zakończenie Markowe kładzie nacisk na cud, o tyle w Ewangelii Mateusza akcent położony jest na władzę Jezusa oraz władzę ludzi. Dlaczego tłumy wysławiają Boga, że taką władzę dał ludziom? Dlaczego Mateusz nie napisał: „który takiej mocy udzielił Synowi Człowieczemu”? Byłoby to bardziej zgodne z wersją Marka. Otóż jest to zapewne przejaw Mateuszowej koncepcji eklezjologicznej. Władza Syna Człowieczego do odpuszczania grzechów znajduje się teraz w Kościele (Greeven, *Die Heilung*, 70). Niewątpliwe światło na chorałą koncową wypowiedź rzuca wypowiedź Jezusa z J 14, 12, gdzie czytamy, że ci, którzy należą do Niego, będą wykonywać takie same dzieła jak On sam, a nawet większe, ponieważ On będzie już w chwale u Ojca. Jest to zresztą w pełni zgodne z 28, 18-20, gdzie czytamy: *Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie przeto i czynicie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w Imię Ojca... nauczając zachowywać wszystko, co wam przekazałem*. Tak więc uczniowie Jezusa rozporządzają powszechną władzą Syna Człowieczego na ziemi dla dobra wszystkich narodów.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Odpuszczanie grzechów.* Tematem, który w całym opowiadaniu wysuwa się na pierwsze miejsce jest władza odpuszczania grzechów. Pojawia się on wyraźnie na początku (w. 2), w środku (ww. 5n) i na końcu perykopy (w. 8). Kto może odpuszczać grzechy? Odpowiedź jest potrójna. Werset 5 (*passivum theologicum*) wskazuje, że Tym, który odpuszcza grzechy jest Bóg. Tak właśnie można byłoby rozumieć w. 2 (*passivum theologicum*), jakkolwiek przeciwnicy rozumieją słowa Jezusa jako przypisywanie sobie władzy odpuszczania grzechów, czyli rozumieją je chrystologicznie. Chrystologiczna interpretacja jest jednak słuszna, zwłaszcza gdy bierze się pod uwagę następujący kontekst: Boże przebaczenie otrzymywane jest za pośrednictwem Jezusa. Moc udzielania odpuszczenia grzechów ma zatem Jezus, jak o tym poucza objaśnienie Jego imienia (*ponieważ On wybawi lud swój od jego grzechów*, 1, 21). W omawianym zaś miejscu słyszymy: *Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów* (w. 6). Ponieważ Syn Człowieczy według nadziei judaistycznych miał być pośrednikiem zbawienia (por. 25, 31nn), dlatego Jego działalność polegająca na przebaczeniu grzechów jest zrozumiała. Ten zaś kto nie dostrzega przebaczącej i stwórczej działalności Boga w Jezusie, ten *źle myśli w sercu* (w. 4). Wreszcie trzeci etap i punkt szczytowy. *Bóg dał taką władzę ludziom*. Od przekonania o władzy odpuszczania grzechów Syna Człowieczego (w. 6) droga prowadzi do przekonania o mocy ludzi odpuszczania grzechów (w. 8). Jest to moc udzielona człowiekowi przez Boga.

*W historii egzegezy* omawiana perykopa była objaśniana w perspektywie tajemnicy Wcielenia. Wskazywano mianowicie, że Jezus odpuszczając grzechy



posługuje się swą boską mocą, tzn. działa jako Bóg. Syn Boży wprowadził zatem swą boską moc w ludzką naturę dzięki nierozdzielnej z nią jedności (Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 750).

Jakkolwiek w opowiadaniu Mateusza paralityk nie znajduje się w centrum uwagi, w dziejach egzegezy jest on nierzadko pojmowany jako typ chrześcijanina. W tym kontekście objaśniano, że Bóg nie zawsze odpowiada bezpośrednio na prośbę chorego o zdrowie fizyczne, ale ofiaruje mu coś daleko bardziej niezbędnego (Piotr Chryzolog, *Serm.* 50). Podstawą wszelkiego zdrowia jest uwolnienie od grzechów (Luz, II, 39n).

### **Bibliografia**

Greeven H., *Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus*, WuD 4 (1955) 65-78; Heil J.P., *Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew*, CBQ 49 (1979) 276-278; Klauck H.J., *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2, 1-12 par.)*, BZ 25 (1981) 223-248; Leroy H., *Zur Vergebung der Sünden* (SBS 73), Stuttgart 1974; Maisch I., *Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2, 1-12* (SBS 52), Stuttgart 1971; Reicke B., *The Synoptic Reports on the Healing of the Paralytic, Matthew 9, 1-8 with Parallels*, w: *Studies in New Testament Language and Text*, Fs. G.D. Kilpatrick, Leiden 1976, 319-329.

#### **3.1.5.2. Powołanie Mateusza (9, 9-13)**

<sup>9</sup> *Przechodząc tamtędy,*

*Jezus ujrzał człowieka siedzącego na cie, imieniem Mateusz,*  
*i rzekł do niego: „Pójdź za Mną!”.*

*On wstał i poszedł za Nim.*

<sup>10</sup> *Kiedy Jezus siedział w domu za stołem,*  
*oto wielu celników i grzeszników, przyszedłszy,*  
*siedziało z Jezusem i Jego uczniami.*

<sup>11</sup> *Widząc to, faryzeusze mówili do Jego uczniów:*  
*„Dlaczego wasz Nauczyciel jada z celnikami i grzesznikami?”.*

<sup>12</sup> *On, usłyszawszy to, rzekł:*

*„Nie potrzebują lekarza zdrowi,*  
*ale ci, którzy źle się mają.*

<sup>13</sup> *Zobaczcie i zrozumcie, co znaczy:*

*Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary.*  
*Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych,*  
*ale grzeszników”.*

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa o powołaniu Mateusza odznacza się sporą jednością literacką i tematyczną. Można w niej wyróżnić dwie części: powołanie Mateusza (w. 9) oraz odpowiedź Jezusa na krytykę faryzeuszy (ww. 10-13). Pierwszy krótki epizod posiada schemat powołania: Jezus przechodzi, widzi człowieka siedzącego na cie, do którego kieruje wezwanie: Pójdź za Mną. Wezwany porzuca swe zajęcie i udaje się za Jezusem. Epizod drugi jest bardziej złożony, ponieważ wokół Jezusa znajdują się trzy grupy ludzi: celnicy – grzesznicy, uczniowie, faryzeusze. Wydarzenie ma miejsce w domu w czasie posiłku. Na postawiony zarzut Jezus odpowiada przysłowiem, cytatem biblijnym oraz konstatacją dotyczącą Jego posłannictwa. W konsekwencji struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Jezus spotyka Mateusza (w. 9a)
- 2) Powołanie i odpowiedź (w. 9b)
- 3) Jezus w gościnie – przedstawienie uczestników (w. 10)
- 4) Pytanie faryzeusów (w. 11)
- 5) Odpowiedź Jezusa (ww. 12-13) obejmująca:
  - a) przysłowie (w. 12)
  - b) cytat z Oz 6, 6 (w. 13a)
  - c) podsumowanie (w. 13b).

**Tradycja i redakcja.** Zgodnie z porządkiem Markowym, powołanie Mateusza następuje po opowiadaniu o władzy odpuszczenia grzechów. U podstaw omawianej perykopy znajduje się Mk 2, 13-17. Wśród ważniejszych różnic w stosunku do Markowej podstawy wymienić należy najpierw lokalizację wydarzenia. W Mk 2, 13 Jezus udaje się nad jezioro i naucza, podczas kiedy u Mateusza odchodzi z miejsca dotychczasowej działalności i spotyka człowieka na cie. Najważniejsza jednak różnica polega na zmianie imienia celnika (z Lewi na Mateusz). Miejsce wieczery wymienione jest ogólnie *w domu* – u Łk 5, 29 bardziej jednoznacznie: „u siebie w domu”. Na szczególną uwagę zasługuje cytat z Oz 6, 6 w w. 13.

**Gatunek.** Opowiadanie nie jest jednolite pod względem gatunku. Werset 9 stanowi bardzo krótkie opowiadanie odznaczające się podobną strukturą jak wcześniejsze opowiadanie o powołaniu uczniów 4, 18-22 (= Mk 1, 16-20). Opowiadanie o powołaniu ma następującą strukturę: 1) Jezus przechodzi, 2) widzi konkretnego człowieka – podane jest jego imię, 3) człowiek ten wykonuje swą zwykłą pracę, 4) Jezus powołuje, 5) powołany natychmiast odpowiada na wezwanie Jezusa. Druga część perykopy, tj. ww. 10-13, stanowi gatunek zwany ogólnie kontrowersją. Kontrowersje posiadają zwykle potrójną strukturę: 1) słowo lub czyn Jezusa, 2) sprzeciw ze strony wrogów Jezusa, 3) wypowiedź Jezusa zmuszająca krytyków do milczenia. Tutaj w ramach odpowiedzi Jezusa na krytykę ze strony faryzeusów w. 12 spotykamy obrazową wypowiedź – przysłowie.

zaś w. 13b - wypowiedź charakteryzująca przyjście Jezusa, czyli tzw. *ethlon* - wypowiedź.

**Historyczność.** Opowiadanie o posiłku razem z celnikami odzwierciedla z pewnością charakterystyczny rys działalności Jezusa z Nazaretu. Zalicza się je do tzw. *ipsissima facta Jesu* (F. Mussner, *Die Wunder*, 28) w analogii do *ipsissima vox Jesu*. Zachowanie takie wywoływało oburzenie i wrogość autorytetów religijnych w Izraelu. Werset 12 nosi wszelkie znamiona (brak popaschalnej chrystologicznej refleksji) autentycznej wypowiedzi Jezusa (Gnilka, I, 334).

## II. Egzegeza

9. Wydarzenie ma miejsce w pobliżu Kafarnaum. Do zadań znajdującego się w pobliżu jeziora Genenezaret punktu celnego należało odbieranie opłat za prowadzony tam handel rybami. Z powodu nieprzestrzegania przypisów dotyczących czystości, a także ze względu na stały kontakt z cudzoziemcami celnicy uchodzili za permanentnych grzeszników. Takim właśnie był Mateusz. Opis powołania Mateusza przypomina opisy wcześniejszych powołań (4, 18-22). Jezus przechodzi, spostrzega ludzi wykonujących swą codzienną pracę na jeziorze i powołuje do pójścia za Nim. Wezwanie zostaje natychmiast zrealizowane. W omawianym wypadku miejsce pracy jest inne. Powołany jest celnikiem. Bezwzględne wykonanie polecenia wskazuje na moc i skuteczność Jezusowego słowa.

Powołany przez Jezusa człowiek nosi imię Mateusz (por. Mk 2, 14; Lewi, syn Alfeusza). Greckie imię *Matthaios* wywodzi się z hebr. *Mattanjā* (por. 1 Krn 9, 15), w skrócie *Mattai* i oznacza: *Dar Jahwe*. W spisie Dwunastu występuje na siódmym miejscu (Mk 3, 18; Łk 6, 15 oraz na ósmym (Mt 10, 3; Dz 1, 13). Powstaje pytanie, dlaczego pierwszy ewangelista odmiennie niż pozostali dwaj synoptycy w miejsce imienia Lewi podał Mateusz. Od dawna istnieją dwie odpowiedzi. Pierwsza głosi, że są to imiona jednej i tej samej postaci. Od czasów Hieronima znane jest objaśnienie, wg którego Marek i Łukasz podali imię pochodzenia zamiast właściwego imienia, pod którym powołany uczeń był znany jako celnik. Obydwaj zatem ewangelści (Mk - Łk) pominęli imię, które kojarzyło się z niechlubnym zajęciem, a uczynili tak z szacunku dla Apostoła. Sam natomiast Mateusz, opowiadając o swym powołaniu, nie wzbraniał się, aby otwarcie przyznać się do swej mało chwalebnej przeszłości (Hieronim, *Comm. Matt.* 55). Istnieją także modyfikacje tego rozwiązania, głoszące, że imię Mateusz jest imieniem obrzezania (Gaechter, 290) albo imieniem zaszczytnym od momentu powołania (jak Szymon - Kefas). Dlaczego jednak w takim wypadku ewangelista nie napisał: „Lewi zwany Mateuszem”? Druga opinia, rzadziej występująca, ale także starożytna (np. Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 4, 9), utrzymuje, że Lewi i Mateusz to dwie różne osoby. Ewangelista zastąpił mniej znaną postać Lewiego przez Mateusza, jednego spośród

Dwunastu, który także był celnikiem (10. 3). Dlaczego zastąpił? I dlaczego przez Mateusza, a nie np. przez Tomasza? Otóż ewangelista, czyli redaktor, starał się podkreślić znaczenie Mateusza wśród Dwunastu. Czy ze względu na szczególną rolę tego Apostoła we wspólnocie adresatów? Raczej nie, ponieważ gdyby tak było, Kościół miałby zapewne więcej informacji o Mateuszu. Najprawdopodobniej ewangelista-redaktor wiedział o roli, jaką odegrał w powstawaniu pierwszej Ewangelii i w ten sposób postanowił to zaznaczyć. Rozstrzygnięcie, które z dwóch powyższych rozwiązań jest właściwe, nie wydaje się łatwe. Warto zaznaczyć, że w jednym i drugim wypadku rozumowanie zmierza do przypisania Mateuszowi, jednemu z Dwunastu, określonej roli przy powstawaniu pierwszej Ewangelii.

10. Ewangelista nie informuje, w jakim domu miała miejsce uczta. Czy jest to dom Jezusa, jak to sugeruje Mk 2. 15, celnika Mateusza (Łk 5, 29), czy może Piotra (8, 14) (Lohmeyer/Schmauch, 171). Łukasz nie pozostawia wątpliwości, podając, że to Lewi wyprawił ucztę ku czci Jezusa. Komentatorzy od czasów starożytnych (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 30, 2) przyjmują takie właśnie rozwiązanie. Pewności jednak w tej sprawie nie ma. Dla ewangelisty Mateusza ważne było to, że uczestniczyli w niej grzesznicy i celnicy. Byli to zapewne znajomi Mateusza, którym umożliwił w ten sposób spotkanie z Jezusem (J.R. Donahue, *Tax Collectors*, 44nn). Według pism judaistycznych było czymś niegodnym i prawdziwą hanbą dla „pobożnego”, jeśli wypadło mu znaleźć się u stołu wraz z człowiekiem nieobeznanym z Prawem (*am ha'ares; b.Ber.* 43b.). Jezus odrzuca reguły standardowej „pobożności”, wywołując tym samym oburzenie faryzeuszów. Udział Jezusa w uczcie w domu Lewiego miał – jak się wydaje – znaczenie także symboliczne. Jezus zgodnie z ówczesnym zwyczajem często mówił o królestwie Bożym, porównując je do uczty (por. 8, 11; 22, 1-14; 25, 1-13). Uczta zatem, w której uczestniczył, rozumiana była przez Niego samego oraz uczniów, zwłaszcza w kontekście głoszonej tzw. eschatologii realizowanej, jako antycypacja królestwa (9, 15). Po wtóre, przebywając z ludźmi odrzucanymi, Jezus stawał się symbolem miłosierdzia Bożego dla wszystkich. Z tego powodu w późniejszej egzegezie kościelnej udział Jezusa w uczcie uznawano za wyraz Jego uniwersalnej zbawczej woli i pokory.

11. Faryzeusze, których zachowanie spotkało się z krytyką Jezusa (5, 20), a jeszcze wcześniej Jana Chrzciciela (3, 7) pojawiają się tutaj po raz pierwszy. O uczonych w Piśmie nie ma już mowy (9, 3-6). Ewangelistiście najwyraźniej zależy w 9, 1-17 na ukazaniu rosnącego muru wrogości pomiędzy Jezusem a poszczególnymi grupami w Izraelu. Z tego powodu każdej z tych grup poświęca oddzielną perykopę. Tutaj z krytyką zachowania Jezusa zwracają się nie bezpośrednio do Jezusa, ale do Jego uczniów. Wyrażenie: „wasz Nauczyciel” wskazuje na dystans faryzeuszów. Być może w ten sposób ewangelista zwraca uwagę na aktualną w Kościele pierwotnym sprawę wspólnoty stołu chrześcijan pochodzących z judaizmu



i spośród pogan (Ga 2, 11nn). Atakowani z tego powodu przez Synagogę chrześcijanie powoływali się słusznie na Jezusa.

12. Jakkolwiek pytanie skierowane było do uczniów, to jednak dotyczyło postępowania Jezusa. Według rabinackiej tradycji więź pomiędzy uczniem a nauczycielem była tak duża, że nauczyciel był odpowiedzialny za postępowanie ucznia, a także uczeń za postępowanie nauczyciela. W tej sytuacji Jezus przejmuje inicjatywę i odpowiada. Jego odpowiedź przypomina przysłowie znane w świecie hellenistycznym („lekarz nie przychodzi do zdrowych, jeśli chce przywracać zdrowie” – jest to odpowiedź Diogenesa na podobny wyrzut: Stobajos, *Flor.* 3, 462, 14). Bardziej jednak nawiązuje do starotestamentalnych paralel, gdzie mowa o uzdrawiającej mocy Boga (Wj 15, 26 LXX; Jr 8, 22). Wypowiedź ta opisuje istotę posłannictwa Jezusa i mogła być przekazywana niezależnie, zanim została włączona w tym miejscu (Wiefel, 178).

13. Między przysłowiem o lekarzu a końcowym logionem Jezus wprowadza cytat z Oz 6, 6. Cytat ten pozornie rozbija dotychczasowy tenor wypowiedzi, ponieważ aż dotąd nie było mowy o kulcie i ofiarach. Można tylko domyślać się, że przez „ofiarę” rozumie ewangelista przepisy kultyczne, które zabraniają wspólnoty z celnikami i grzesznikami. Wyrażenie: *kai ou*, przeciwstawiające miłosierdzie ofiarom, rozumieć należy w sensie idiomu wyrażającego negację porównawczą. Wypowiedź proroka oznacza zatem: „Miłosierdzia pragnę bardziej niż ofiary”. Odpowiada to rozumieniu Mateusza, który nie usuwa prawa kultycznego, ale podporządkowuje je przykazaniu miłości (5, 18n; 5, 23n; 23, 23-28). Sens zatem jest następujący: Jeśli komuś brak jest postawy miłosierdzia względem bliźniego, na nic zdadzą się składane przez niego ofiary. Kultu nie można oddzielić od przykazania miłości ani przeciwstawiać. To właśnie ukazuje Jezus swoim zachowaniem. Zwracając się do faryzeuszów, sugeruje: zobaczcie i przekonajcie się, że Ja wypełniam przykazanie Proroków. Faryzeusze swym zarzutem ujawniają to, co mniej doskonale. Jezus natomiast uczy ich „większej sprawiedliwości”.

Końcowe zdanie ukazuje Jezusowe miłosierdzie względem grzeszników jako istotny rys posłannictwa Jezusa. Pozostaje pytanie, jak należy rozumieć wypowiedź, że Jezus nie przyszedł powołać sprawiedliwych. Kim są jednak owi sprawiedliwi i jaki jest ich status? Odpowiedzi może być kilka. 1) Jezus nie przyszedł powołać sprawiedliwych, ponieważ ich zbawienie jest po prostu zakładane. 2) W wypowiedzi cały nacisk położony jest na „grzesznikach”, i nie należy stąd wyprowadzać wniosków odnoszących się do „sprawiedliwych”. 3) Jezus mógł powiedzieć, że przyszedł powołać tylko grzeszników, ponieważ wszyscy ludzie są grzesznikami (7, 11). „Sprawiedliwi” to po prostu ci, którzy nie dostrzegają, że wcale nie są lepszymi od innych. Określenie „sprawiedliwi” odnosiliby się do subiektywnej opinii, nie zaś do obiektywnego faktu. Wypowiedź zawierałaby zatem pewną ironię. Wydaje

się, że najbardziej prawdopodobna jest ostatnia opinia. Także opinia druga może wchodzić w rachubę (Davies - Allison, II, 106n).

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Czyn i słowa Jezusa.* Wymowa całego opowiadania zmierza do ukazania, że zachowanie Jezusa, choć wywołało tak wielkie oburzenie ze strony faryzeuszów, jest w pełni zgodne z Pismem. Podobnie jak działalność zbawcza Jezusa w 8, 1-16 objaśniana jest cytatem wypełnienia w 8, 17, tak też bulwersujące zachowanie Jezusa (9, 13) znajduje uzasadnienie w słowach Ozeasza: „Miłosierdzia pragnę, nie ofiary” (Oz 6, 6). „Miłosierdzie”, o którym czytamy, w ST nie jest jedynie uczuciem, czystą emocją, ale konkretnym czynem. Ten czyn to przebaczenie, pomoc i życie. Skierowane przeciw faryzeuszom słowo „ofiara” nie ma tu znaczenia kultycznego, ale metaforyczne i oznacza codzienny „pobożny czyn” w miejsce „miłosierdzia”. Tak rozumieли wyrażenie pierwsi czytelnicy Ewangelii (Frankemölle, I, 316).

*Obdarowani niegodni.* Przez powołanie celnika do grona Dwunastu Jezus okazuje powszechność swego miłosierdzia. Nikt nie może być pozbawiony zaproszenia, jakiegokolwiek byłoby zastrzeżenie i uprzedzenia społeczne. Oczywiście po swoim powołaniu Mateusz zmieni diametralnie sposób życia, ale Jezus spotyka go swoim zaproszeniem jeszcze przed ową gruntowną zmianą. Poprzez niego spotyka się z podobnymi jemu ludźmi usuniętymi poza marginesy przez społeczeństwo. Z tego powodu Mateuszowa ucztą zdaje się być paradygmatem samej Ewangelii. Zupełnie niegodni zostają obdarowani obecnością Jezusa. To takich właśnie przyszedł szukać Jezus. Nomistyczna skrupulatność powinna ustąpić głoszeniu miłosierdzia i przebaczenia. W ten sposób Jezus w swej interpretacji ST staje po stronie ST, nie zaś przeciwko.

Spór Jezusa z faryzeuszami jest nie tylko sprawą historii. Zwraca on uwagę na niebezpieczeństwo, na jakie wystawione jest religijne myślenie i działanie, także myślenie chrześcijańskie. Zachowywanie religijnych przepisów i zaleceń daje bezpieczeństwo oraz zapewnia człowiekowi tak postępującemu świadomość bycia religijnym człowiekiem. Jest nierzadkim naszym doświadczeniem, że religijne przepisy potrafią się uniezależnić i rozwinąć się w kierunku znacznej suwerenności. Służba Boża może rozwinąć się do tak niewłaściwej i karykaturalnej postaci, że w konsekwencji może skierować się przeciwko człowiekowi, jak przekonują o tym nierzadkie przykłady. Mateusz podkreśla – w duchu Jezusowym – całkowitą jedność i nierozdzielność miłości Boga i bliźniego (22, 34nn).

*W dziejach interpretacji* przedmiotem nierzadkich dyskusji była próba odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć należy antytezę miłosierdzia i ofiary. Jeden nurt wypowiedzi wskazywał, że pomiędzy obydwooma rzeczywistościami istnieje zdecydowana antyteza. W takim rozumieniu ofiary zostały przez Jezusa, podobnie

jak wcześniej przez Ozeasza, odrzucone. Niektórzy przedstawiciele tego kierunku utrzymują, że w rozumieniu Mateusza prawo rytualne zostało usunięte (G. Strecker, *Węg.* 32). Bardziej jednak prawdopodobne jest rozumienie zwrotu *kai ou* jako idiom hebrajski w znaczeniu „raczej to niż tamto”. Odpowiada to ogólnym poglądom Mateusza, który nie znosi prawa kultowego ale podporządkowuje je przykazaniu miłości bliźniego (5, 18n; 5, 23n; 23, 23-28).

### Bibliografia

Czerski J., *Miłosierdzie Chrystusa wobec grzeszników w Ewangelijsm. Mateusza (Mt 9, 9-13)*, STHO 11 (1985) 47-66;  
Donahue J.R., *Tax Collectors and Sinners*, CBQ 33 (1971) 39-61; Herrenbrück F., *Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen* (WUNT 2/41), Tübingen 1990; Hill D., *On the Use and Meaning of Hosea 6, 6 in Matthew's Gospel*, NTS 24 (1978) 107-119; Kiley M., *Why 'Matthew' in Matt 9, 9-13?*, Bib 65 (1984) 347-351; Kilpatrick G., *Matthew on Matthew*, w: *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism* (BETL 96), red. J.K. Elliott, Leuven 1989, 250-259; Kudasiwicz J., „Miłosierdzie chce, a nie ofiarę” (Oz: 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), w: *Powołanie człowieka*, Poznań 1975, 123-143; Moulton-Beernaert P., *Jesus appelle Matthieu a la suivre. Analyse a un double niveau*, LV-L 48 (1993) 429-441; Mussner F., *Die Wunder Jesu. Botschaft Gottes 2*, Leipzig 1969.

### 3.1.5.3. Smutek i post (9, 14-17)

<sup>14</sup> *Wtedy podeszli do Niego uczniowie Jana i zapytali:*

*„Dlaczego my i faryzeusze pościmy,*

*Twoi zaś uczniowie nie postują?”*

<sup>15</sup> *Odrzekł im Jezus: „Czy goście weselni mogą się smuć,*

*dopóki pan młody jest z nimi?*

*Lecz przyjdą dni, kiedy zabiorą im pana młodego,*

*a wtedy będą pościć.*

<sup>16</sup> *Nikt nie przyszywa łąty z surowego sukna do starego ubrania,*

*gdyż łąta obrywa ubranie i gorsze staje się rozdarcie.*

<sup>17</sup> *Nie wlewa się też młodego wina do starych bukłaków.*

*W przeciwnym razie bukłaki pękają,*

*wino wycieka, a bukłaki się psują.*

*Raczej młode wino wlewa się do nowych bukłaków,*

*a tak jedno i drugie się zachowuje”.*

<sup>14</sup> Niektóre rękopisy za przykładem  $\kappa^a$  podają: *nesteuomen p̄k̄na*. W ten sposób znajdujemy w licznych kodeksach przykładów starolacińskich oraz u pisarzy kościelnych (Hilary, Hieronim, Augustyn). Jest to niewątpliwie upodobnienie do Lk 5, 33, gdzie występuje ten właśnie przysłówek *p̄k̄na*. Trudniej natomiast rozstrzygnąć, czy występujący w tym samym kontekście w licznych świadectwach ( $\kappa^a$ , C, D, L, W, Δ, Θ, P, P<sup>1</sup>, 33, 157,  $\text{it}^a$   $\text{ms}^a$  2, 18, 188, 190, 206, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).



## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Punktem wyjścia powyższej perykopy jest zarzut postawiony uczniom Jezusa, że nie poszczą tak, jak inne grupy religijne. Otwarty zarzut wobec uczniów jest cichym oskarżeniem Jezusa. Jezus odpowiada krótkim porównaniem, które objaśnia zachowanie uczniów wobec praktyki postu. Do porównania oblubieniec/gody dodane są dwie krótkie przypowieści, które za pomocą obrazów ubrania oraz wina objaśniają kontrast pomiędzy tym, co stare i tym, co nowe, a także ryzyko, jakie wynika z ich połączenia. Powiązanie pomiędzy pierwszą wypowiedzią o oblubieńcu (w. 15) a dwiema następującymi (ww. 16-17) jest bardzo luźne.

Struktura perykopy jest więc następująca:

- 1) Pytanie uczniów Jana (w. 14)
- 2) Odpowiedź Jezusa (w. 15)
- 3) Wypowiedź o ubraniu (w. 16)
- 4) Wypowiedź o winie (w. 17).

**Tradycja i redakcja.** Zgodnie ze swym zwyczajem Mateusz skracając relację Marka (Mk 2, 18-22; Łk 5, 33-39). Pomija Markowy werset wprowadzający (Mk 2, 18). Pomija także wzmiankę o uczniach faryzeuszów (w. 14). W w. 15 zamienia czasownik „pościć” na „smucić się”, kładąc w ten sposób zapewne akcent na naturę postu. W w. 17 znajdujemy wzmiankę o wylaniu się wina (u Marka: wino przepadnie). Mateusz podkreślił fakt zniszczenia bukłaków. Przy końcu Mateusz dodał: *a tak jedno i drugie się zachowuje*. Ogólne spojrzenie na wypowiedź Jezusa pozwala zauważyć jej dwie warstwy: teraz nie poszczą, później będą pościć. Objaśnienie tej dwuwarstwowości z punktu widzenia historii tradycji jest takie, że pierwotna krytyczna wobec postu wypowiedź Jezusa została w czasie popaschalnym poszerzona i dostosowana do aktualnej praktyki postnej wspólnoty (por. J. Ziesler, *The Removal*, 191). Linia graniczną, poza którą uczniowie Jezusa będą pościć, jest zabranie im Oblubieńca. Wypowiedź o nowej lacie i nowym winie ze względu na swą związość przywołuje na pamięć wypowiedzi mądrościowe. Wypowiedź mogłaby być przekazywana oddzielnie, ale u Marka jest już związana z logionem o poście. Ponieważ jej związek z tematem postu jest mało widoczny, dlatego jest możliwe, że przypowieść o nowej lacie i nowym winie stanowiła zakończenie fragmentu kontrowersji 9, 1-17.

**Historyczność i gatunek.** Powyższa krótka jednostka literacka posiada cechy gatunku zwanego kontrowersją. Werset 14n o charakterze apotegetmatu wskazuje na środowisko palestyńskie jako obszar jego przekazywania. Logion 15a jest najwyraźniej autentyczną wypowiedzią Jezusa. Mówi on bliskości królestwa Bożego ujawniającego się w działalności Jezusa. Podobnie ma się rzecz z kolejnymi obrazowymi wypowiedziami (z wyjątkiem w. 17c) o charakterze mądrościowym.



W wypowiedziach tych nowe wino i wszelka nowość jest symbolem czasu zbawienia i królestwa Bożego (Gnilka, I, 338).

## II. Egzegeza

14. Wymieniając uczniów Jana wśród stawiających pytanie: *Dlaczego... Twoi uczniowie nie poszczą?*, ewangelista skraca wypowiedź Mk 2, 18, gdzie pojawia się także wzmianka o faryzeuszach. W ten sposób umiejscawia uczniów Jana w szeregu grup religijnych stających naprzeciw Jezusa. Byli to: uczeni w Piśmie (9, 1-8), faryzeusze (9, 9-13), teraz – uczniowie Jana Chrzciciela (9, 14-17). Niekiedy domyślano się, że być może idzie tu o praktyki postne, które zachowywali uczniowie Jana z powodu śmierci ich nauczyciela (por. Mk 1, 13; 6, 14-29). Nie ma jednak podstawy do takiego twierdzenia. O praktyce postu w życiu Jezusa opowiada przekaz Q (por. także Mk 14, 25) w perykopie o kuszeniu. Zgodnie z Prawem (Kpł 16, 1-34; Lb 29, 7-11) Jezus i uczniowie pościli zapewne w Dniu Pojednania. Zarzut dotyczył nie postu w ogóle, ale najprawdopodobniej zwyczaju wprowadzonego przez faryzeuszy, wg którego poszczono w poniedziałki i czwartki. Ascetyzm Jana w oczach ludzi kontrastował ze swobodą Jezusa w jedzeniu i piciu. Wynikało to stąd, że odpowiedzią Jana na zbliżające się czasy eschatologiczne była asceza i wezwanie do nawrócenia. Jezus natomiast wieścił i świętował nadejście królestwa. W czasach, kiedy ewangelista pisze, zwyczaj postów we wspólnotach chrześcijańskich był oczywistością. Trzeba było tylko ukazać różnicę między postem żydowskim a chrześcijańskim.

15. Stając w obronie swych uczniów, Jezus odpowiada na postawiony zarzut za pomocą porównania: goście weselni nie mogą pościć w czasie uroczystości weselnych. Jezus myślał najwyraźniej o królestwie Bożym, które jest obecne w Jego działalności. Jest to zatem czas świętowania, a nie smutku. Po wydarzeniach paschalnych Mateusz oraz inni uczniowie Jezusa zinterpretowali tą wypowiedź chrystopologicznie: to Jezus jest Oblubieńcem, kiedy więc jest pośród swoich uczniów, ci nie mogą się smucić (por. 25, Inn; 22, 2). Wypowiedź: *Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego...* jest uważana przeważnie za dodatek popaschalny. Po wydarzeniach paschalnych, kiedy praktyka postu utrwaliła się w Kościele, słowa Jezusa wymagały dookreślenia. Dokonano zatem podziału na czas ziemskiej obecności Jezusa oraz czas Jego cielesnej nieobecności. Zabranie dokonało się w wyniku śmierci Jezusa. Z tego powodu smutek i post jest w pełni usprawiedliwiony. Smutek, który podobnie jak w 2. błogosławieństwie (5, 4) wynika z nieuznawania i niepoznania Boga określa czas pomiędzy śmiercią Jezusa a paruzją. Chrześcijański post skierowany jest zatem ku przeszłości, na ile wspomina śmierć Jezusa, ale zarazem jest skierowany ku eschatologii, na ile oczekuje pełni królestwa. Jak

w praktyce wyglądał ow post, trudno jest powiedzieć. Radość czasu zbawienia po odejściu Jezusa nie była do utrzymania. Chrześcijańska wspólnota jest wspólnotą pod krzyżem (Gnilka, I, 337).

**16-17.** Werset ten, podobnie jak i następny, dotyczy relacji między tym, co nowe a tym, co stare. Nacisk położony jest na brak ciągłości, ale kontynuacja także jest wspomniana. Z jednej strony Jezus sprawia, że tradycyjne posty żydowskie nie mają racji bytu. Nie można wlewać młodego wina do starych bukłaków. To, co nowe, nie może być wtłoczone w stare normy. Nadejście królestwa zobowiązuje do nowego sposobu zachowania i nowych obrzędów. Z drugiej strony jeśli nowe wino weleje się do nowych bukłaków, stare nie zostaną zniszczone, *a tak jedno i drugie się zachowa*. To, co dawne, nie powinno być zapomniane, ale przystosowane i przekształcone. Dla ewangelisty judaizm stanowi dziedzictwo chrześcijaństwa, którego nie można się wyrzec ani odrzucić. Istota nie polega na tym, czy pościć, czy nie pościć, ale różnica polega na odmiennym sposobie postu. Żydowski post polegał na upokorzeniu się wobec Boga, wyrażał się w skrusze oraz prośbie. Nowy chrześcijański post jest skierowany na krzyż. Poprzez tematykę postu ewangelista zdaje się sygnalizować nowe formy życia chrześcijańskiego. Jak mają dokładnie wyglądać, nie mówi. Przestrzega tylko, aby nowego wina nie wlewać do starych bukłaków, aby one same się nie rozerwały i wino się nie wylało.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Post i radość.* Chrześcijanin nie jest człowiekiem, którego charakteryzuje smutek, ale człowiekiem doświadczającym łaski pocieszenia. Nawet w czasach prześladowania Kościół odznaczał się niezachwianą radością. Jeśli Jezus w dniach swej Męki został uczniom zabrany, smutek rozłączenia nie będzie trwał długo, ponieważ ewangelista wie, że Jezus powrócił, aby w swym Kościele być na zawsze. Jeśli Mateusz otwiera drzwi praktyce postu w Kościele (por. Dz 13, 2-3; 14, 23; 27, 9), to w pełnej świadomości, że nie wyklucza on bynajmniej chrześcijańskiej głębokiej radości. W Kościele jest miejsce na taki post i jest on bardzo różny od tego, jaki praktykowali uczniowie Jana i faryzeusze (Hagner, I, 245).

W chrześcijańskiej pobożności post uzyskał duże znaczenie nie bez szczególnego udziału mnichów egipskich, których praktyki postne były przedmiotem długotrwałych przekazów. Motywy postu były liczne. Praktykowano post przed chrztem i święceniami, post jako wspomaganie modlitwy. Nie bez wpływu były tutaj wpływy judaistyczne oraz starożytne praktyki wegetariańskie. Także dzisiaj coraz bardziej docenia się w chrześcijaństwie praktykę postu. Niech to będzie post, który kieruje nas ku Bogu i ludziom zgodnie ze słowami proroka: „Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli,

wypuścić wolno uciśnionych, i wszelkie jarzmo połamać: dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tulaczy... Wtedy twoje światło wszędzie jak zorza..." (Iz 58, 6nn).

**Czas odpowiedni.** Niektórzy przedstawiciele elity społecznej i religijnej byli zgorzeleni faktem posiłku Jezusa z grzesznikami (9, 11), inni - w ogóle faktem posiłku (9, 14), a dokładniej tym, że nie nakazywał swoim uczniom pościć. Zdaniem niektórych, świętość polega na unikaniu posiłków z grzesznikami, dla innych na określonych praktykach samodyscypliny, np. postach. Dla jednych i drugich Jezus wydawał się zbyt swobodny w odniesieniu do ustalonych praktyk judaistycznych. W odpowiedzi, zamiast powoływać się na swój post (4, 1-9), Jezus przypomina, że nie każdy moment jest odpowiedni, aby pościć (Keener, 300).

**W dziejach egzegezy** powyższe podwójne porównanie starano się w różny sposób konkretyzować. Marcejon przy ich pomocy objaśniał relację pomiędzy Starym a Nowym Testamentem (Tertulian, *Marc.* 3, 15), Orygenes odnosił porównanie do Prawa i łaski (*Fr. Matt.* 178). Chromacjusz natomiast - do Kościoła i perfidii Synagogi (*Tract. Matt.* 46, 3).

## Bibliografia

Beckwith R.T., *The Feast of New Wine and the Question of Fasting*, ExpT 95 (1984) 334-335; Brooke G., *The Feast of New Wine and the Question of Fasting*, ExpT 95 (1984) 175-176; Cremer F.G., *Die Fastenansage Jesu Mk 2, 20 par in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese* (BBB 23), Bonn 1965; Hahn F., *Die Bildworte vom neuen Flecken und vom jungen Wein*, EvTh 31 (1971) 357-375; O'Neill J.C., *The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen*, JTS 39 (1988) 485-489; Ziesler J., *The Removal of the Bridegroom: A Note on Mark 2, 18-22 and Parallels*, NTS 19 (1972/73) 190-194.

### 3.1.6. Czyny Jezusa jako odpowiedź na wiarę ludzi (9, 18-34)

#### 3.1.6.1. Uzdrawienie córki zwierzchnika i kobiety cierpiącej na krwotok (9, 18-26)

<sup>18</sup> Kiedy mówił to do nich,  
oto pewien zwierzchnik przyszedł,  
pokłonił się Mu i powiedział:  
„Moja córka dopiero co umarła,  
lecz przyjdź, włóż na nią swą rękę, a żyć będzie”.

<sup>19</sup> Jezus wstał i poszedł za nim, oraz Jego uczniowie.

<sup>20</sup> A oto pewna kobieta, która od dwunastu lat cierpiała na krwotok,  
podeszła z tyłu  
i dotknęła się frędzli Jego płaszcza.

<sup>21</sup> Bo mówiła sobie:

„Gdybym tylko dotknęła się Jego płaszcza.

*będę zdrowa”.*

<sup>22</sup> Jezus zaś, odwróciwszy się i ujrawszy ją, rzekł:

*„Ujaj, córko, twoja wiara cię uzdrowiła”.*

*I od tej godziny kobieta została uzdrowiona.*

<sup>23</sup> Gdy Jezus przyszedł do domu zwierzchnika

*i zobaczył sennistów oraz tłum zgłębliwy,*

<sup>24</sup> rzekł: *„Usuniecie się, bo dziewczynka nie umarła, ale śpi”.*

*I wyśmiewali Go.*

<sup>25</sup> Kiedy zaś usunięto tłum,

*wszedł, ujął ją za rękę, a dziewczynka wstała.*

<sup>26</sup> Wieść o tym rozeszła się po całej tamtejszej okolicy.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa obejmuje dwa epizody: wskrzeszenie dziewczynki oraz uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok. Włączenie epizodu o uzdrowieniu kobiety dzieli całe opowiadanie na trzy fragmenty. Kiedy Jezus znajduje się jeszcze w domu, gdzie odbywała się uczta, przychodzi ojciec dziewczynki, która właśnie umarła, i oddając pokłon Jezusowi, prosi o przywrócenie jej do życia. Jezus opuszcza dom i udaje się wraz z uczniami w drogę. Elementem centralnym tego fragmentu opowiadania jest prośba ojca. Drugi epizod – uzdrowienie kobiety – wprowadzony zostaje bez widocznego związku z poprzednim. Motywem centralnym tego epizodu jest potrójne powtórzenie czasownika: *być uzdrowionym* (w. 21: *Gdybym się tylko dotknęła Jego szaty, będę zdrowa*; w. 22: *Wiara twoja cię uzdrowiła*; w. 22b: *i od tej chwili kobieta została uzdrowiona*). Trzecia scena ma miejsce w domu ojca dziewczynki. Zastana sytuacja daje Jezusowi okazję do pośredniej zapowiedzi wskrzeszenia dziewczynki (w. 24). Niewiara otaczających nie uniemożliwia Jezusowi dokonanie zapowiedzi. Jezus, zgodnie z prośbą ojca, ujmie dziewczynkę za rękę i pomaga jej powstać. Uwaga o rozprzestrzenianiu się wieści o Jezusie stanowi przeciwieństwo wcześniejszego wyśmiewania. W uformowaniu perykopy zwracają uwagę istniejące odpowiedniości. Prośba o włożenie ręki (w. 18) znajduje odpowiednik w ujęciu dziewczynki za rękę (w. 25). Myśl o dotknięciu szaty Jezusa odpowiada faktycznemu dotknięciu (ww. 20n). Formuła: *Oto* dwukrotnie wprowadza postacie do opowiadania (ww. 18 i 20). Istnieją także inne choć mniej widoczne odpowiedniości. Struktura perykopy, w której każdy z dwóch wspomnianych epizodów jest niezależny, przedstawia się zatem następująco:

- 1) Pojawienie się zwierzchnika i jego prośba (w. 18)
- 2) Odpowiedź Jezusa – udanie się w drogę (w. 19) [tutaj interpolowany epizod z kobietą (ww. 20-22)]
- 3) Przybycie Jezusa (w. 23)



- 4) Usunięcie żałobników (w. 24)
- 5) Wskrzeszenie dziewczynki (w. 25)
- 6) Rozgłaszanie wydarzenia (w. 26).

Interpolowany epizod posiada odmienną strukturę w stosunku do innych uzdrowień:

- 1) Inicjatywa kobiety (w. 20)
- 2) Jej rozumowanie (w. 21)
- 3) Uzdrowiające słowa Jezusa (w. 22a)
- 4) Uzdrawienie (w. 22b).

*Tradycja i redakcja.* Źródłem dla 9, 18-26 jest Mk 5, 21-43. Zachowane zostało włączenie epizodu o kobiecie w ramy wskrzeszenia dziewczynki. Nie jest pewne, czy włączenie pochodzi od Marka, czy też było już w przedmarkowej tradycji (por. Sand, 200; Wiefel, 182). Wyraźnie widać skrócenie całej relacji w stosunku do Marka. Skrócenie to sprawiło, że zależność pomiędzy obydwooma opowiadaniem znikła zupełnie. Według Marka Jezus został zatrzymany przez kobietę i w konsekwencji przybył zbyt późno, aby uzdrowić chorą dziewczynkę. U Mateusza od samego początku wiadomo było, że już umarła. Wśród ważniejszych opuszczeń Mateuszowych należy wymienić: imię Jair oraz wzmiankę o tym, że był zwierzchnikiem synagogi (Mk 5, 22), podkreślenie uporczywości prośby ojca (Mk 5, 23), wzmiankę o obecności tłumu (Mk 5, 24, 27), uciążliwość choroby uzdrowionej kobiety (Mk 5, 26), wzmiankę o leczeniu (w. 29), wiedzę Jezusa na temat dotknięcia się przez kobietę (Mk 5, 30-31), odpowiedź kobiety (w. 33), informację o śmierci dziewczynki i dodanie otuchy przełożonemu (Mk 5, 35-36), zabranie do wnętrza jedynie rodziców dziewczynki i trzech uczniów (5, 37, 40), słowa Jezusa (Mk 5, 41), informację o chodzeniu dziewczynki i polecenie dania jej posiłku (Mk 5, 42-43), wreszcie zdumienie tłumu (Mk 5, 42). Najważniejsza zmiana polega na tym, że w relacji Mateuszowej dziewczynka już umarła, dlatego Mateuszowe opowiadanie jest bardziej wskrzeszeniem niż uzdrowieniem. Druga znamienna zmiana u Mateusza, to rola trzech uczniów w tym wydarzeniu (Mk 5, 37). Mateusz mówi ogólnie o uczniach (w. 19). Niemale skróty w stosunku do relacji Markowej objaśniają niektórzy tym, że Mateusz nie tyle zamierza opowiadać, ile przekazać pouczenie na temat wiary (G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held, *Überlieferung*, 169). Niektórzy komentatorzy, widząc znaczne różnice pomiędzy Mateuszowym a Markowym opisem wydarzenia, sądzą, że Mateusz wykorzystał źródło różne od Marka i niezależne od niego. Perykopa odznacza się licznymi tzw. mniejszymi zgodnościami.

*Autentyczność.* Racjonalisci chętnie mówili o przypadku śmierci pozornej, o której w starożytności dyskutowano wiele (B. Kollmann, *Wundergeschichten*, 90nn). Objaśnienia tego typu miały niekiedy charakter fantazji. Mówiono np. że dziewczynkę znajdującą się w stanie utraty świadomości z powodu niskiego

poziomu cukru we krwi Jezus przywrócił do świadomości poprzez podanie jedzenia albo że zachowanie dziewczynki było jej podświadomym protestem przeciwko wejściu w wiek dojrzały i od tego lęku uwolnił ją Jezus. Należy pamiętać, że ewangelista przekazał opowiadanie o wskrzeszeniu dziewczynki i uzdrowieniu kobiety w formie pouczenia na temat wiary. W konsekwencji opowiadanie stało się mniej wspomnieniem konkretnego wydarzenia, bardziej natomiast wspomnieniem Jezusa uzdrawiającego (Gnilka, 342n). Jedynie w zmartwychwstaniu Jezusa – nauczali ewangelici – zawiera się dostęp do trwałego życia.

## II. Egzegeza

18-19. Jeszcze w czasie przemówienia Jezusa w domu pojawia się pewien zwierzchnik z prośbą o przywrócenie do życia jego córki. Mateusz pomija wzmiankę znajdującą się w Mk 5, 22, że był to zwierzchnik synagogi. Wzmianka ta została usunięta zapewne dlatego, aby czytelnikom, którzy w czasie powstawania Ewangelii byli już usunięci z synagogi, umożliwić swobodną identyfikację z człowiekiem o tak wielkiej wierze. Temu samemu celowi służy zapewne także brak imienia „Jair”. Człowiek ten upada przed Jezusem, przedstawiając Mu swą niezwykle prośbę. Wielkość wiary zwierzchnika podkreśla fakt, że zwraca się do Jezusa wbrew wszelkiemu rozsądkowi, ponieważ dziewczynka już umarła (w Mk 5, 23 w momencie pojawienia się zwierzchnika synagogi, Jaira, przed Jezusem córka była bliska śmierci). Mamy do czynienia nie tyle zagrożoną, wymagającą pocieszenia i oparcia wiarą, ale wiarą, która nawet w obliczu śmierci zwraca się ufnie ku Jezusowi (G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held, *Überlieferung*, 169). Ręka Jezusa, o której włożenie na córkę prosi zarządca jest symbolem uzdrawiającej mocy (8, 3, 15). Odpowiedź Jezusa jest natychmiastowa: *Jezus wstał i poszedł za nim wraz z uczniami*. Informacja o towarzyszących uczniach wskazuje, że byli oni świadkami wydarzenia (por. Mk 5, 37).

20-21. Epizod uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok, chociaż włączony w opowiadanie o wskrzeszeniu dziewczynki, charakteryzuje się odrębnością i niezależnością. Mógłby więc być osobno opowiedzianym. W relacji Markowej spotkanie z kobietą opóźniło przybycie Jezusa do domu ojca dziewczynki. W wyniku opóźnienia Jezus miał zastać dziewczynkę już umarłą, co było nowym wyzwaniem dla wiary ojca. Mateusz chce najwidoczniej w tym samym kontekście przedstawić drugi przykład wiary. Tym razem wiary chorej kobiety, która wierzy w uzdrawiającą moc Jezusa i mocy tej się podporządkowuje. Wiara ta wyraża się w pragnieniu dotknięcia choćby frędzli płaszcza Jezusa (gr. *kraspedon* oznacza zarówno brzeg, obramowanie płaszcza, jak i frędzle). Frędzle u płaszcza (*sisit*: Lb 15, 38; Pwt 22, 12) miały przypominać Izraelitom imię Boga i Jego przykazania. Jeśli takie jest rozumienie wyrażenia, wskazuje to na zamiar przedstawienia Jezusa jako Izraelitę

(ale w 23, 5 podkreślanie tego szczegółu odzienia spotyka się z naganą). O samej kobiecie ewangelista nie mówi wiele. Jej choroba trwała już dwanaście lat. Choroba nie jest wyraźnie wymieniona. Prawdopodobnie jest to krwotok czyniący niewiastę nieczystą rytualnie i w konsekwencji utrudniający kontakty w społeczeństwie (por. Kpl 15, 25). W przypadku pojawienia się choroby we wczesnej młodości osoba taka nie mogła zawrzeć małżeństwa. O ile była już czyjąś żoną, choroba oraz bezdzietność w takiej sytuacji dawały podstawę, a nawet zobowiązywały do rozwodu. Pociągało to za sobą z kolei przykre ekonomiczne konsekwencje. W swej desperacji niewiasta dostrzega w Jezusie jedyny ratunek. Dla zachowania pełnej dyskrecji niewiasta pragnie jedynie dotknąć się szaty Jezusa. Wierzy, że w ten sposób zostanie uzdrowiona. Fakt, że *podeszła z tyłu* wynika stąd, że mając świadomość „nieczystości”, starała się dotknąć Jezusa niepostrzeżenie dla obecnych (por. Kpl 15, 19-24; zob. także Ez 36, 17). Zwięzła wypowiedź na temat niewiasty wskazuje, że ewangelista nie jest bliżej zainteresowany nią samą ani jej pochodzeniem. Ważne dla ewangelisty jest to, że kobieta ujawnia bezgraniczne zaufanie w moc Jezusa. Ufa bowiem, że poprzez dotknięcie szaty Jezusa dostąpi uzdrowienia. Wyrażenie: „będę uzdrowiona” (*sôthêsomai*) odnosi się tutaj do uwolnienia od choroby. Potrójne jednak użycie tego słowa w tym miejscu wskazuje na specjalne zainteresowanie ewangelisty tym czasownikiem i sugeruje jego głębsze i pełniejsze znaczenie. Czasownik ten na innych miejscach Ewangelii oznacza zbawienie (np. 1, 21; 10, 22; 16, 25; 18, 11; 19, 25).

22. Jezus odwracając się, dostrzega niewiastę. Obecność tłumów (Mk 5, 24, 30n) oraz uczniów (Mk 5, 31) nie jest wspomniana. Wszystko dokonuje się pomiędzy kobietą a Jezusem. Jej zachowanie jest zinterpretowane jako przejaw wiary, która przynosi uzdrowienie. W relacji Mateusza, inaczej niż w Mk 5, 30, Jezus nie odczuwa mocy wychodzącej z Niego, jak gdyby mogło się dzieć się w Nim coś, co nie miałoby Jego zezwolenia, nie stawia też żadnych pytań, ale chwali wiarę kobiety, której dała wyraz w tak dyskretny sposób. Tym samym ewangelista podkreśla niezwykłą wiedzę Jezusa, który podobnie jak Ojciec, wie o potrzebach dzieci, zanim Go jeszcze poproszą (6, 8). Zamiast nieczystości, która miałaby przejść na Jezusa, uzdrawiająca moc Jezusa przechodzi na dotkniętą chorobą kobietę. Jezus zwraca się do niej: *córko* (*thygater*), analogicznie do 9, 2: *synu* (*teknon*). Jezus zapowiada kobiecie ocalenie, jakkolwiek przedtem mowa była o uzdrowieniu. Ocalenie jest jednak czymś więcej niż uzdrowienie. Mateusz wyraża to w ten sposób, że Jezus obiecuje kobiecie wierzącej najpierw ocalenie, a potem mówi o uzdrowieniu. Dokonane w *tej godzinie* uzdrowienie jest wyrazem ocalenia dzięki wierze (Łuz. 11, 54). W zakończeniu opowiadania Mateusz wskazuje na natychmiastowość uzdrowienia (por. także 8, 13; 15, 28; 17, 18). Uzdrowienie, którego kobieta doświadcza, jest obrazem owego ocalenia, którego doświadcza każdy chrześcijanin przeżywający swą łączność z Bogiem.

23-24. Przechodząc do domu ojca dziewczynki, Jezus dostrzega zwyczajowo obecnych podczas uroczystości pogrzebowej fletnistów oraz zgłębliwy tłum ludzi. Ci ostatni to lamentujący i płaczący, obecni zazwyczaj tak w uroczystościach pogrzebowych hellenistycznych, jak i judaistycznych (por. Jr 48, 36; Mk 5, 38; Józef Flawiusz, *Bell.* 3, 9, 5). Według rabinów nawet najuboższy w Izraelu powinien dla obrzędów pogrzebowych postarać się o dwóch przynajmniej fletnistów i jedną płaczkę (*Ket.* 4, 4). Jezus usuwa wszystkich, wypowiadając słowa nieuznające istnienia śmierci, słowa, które przedstawiają Go jako rzeczywistego władcę śmierci. Nazwanie śmierci snem jest zakwestionowaniem władzy śmierci. Śmierć dla Jezusa nie jest ostatnim słowem. Człowiek umarły może powrócić do życia. Moc śmierci jest jednak w rozumieniu ludzi tak wielka, że zapowiedź jej przezwyzięnia, choćby w jednym tylko wypadku, wywołuje złośliwe wysmiewanie.

25-26. Pomimo wysmiewania, tłum wykonuje polecenie Jezusa. Samo uzdrowienie dokonuje się bardzo zwyczajnie. Czasownik *egerthē* ma podwójne znaczenie: 1) wstała, 2) wstała z martwych (G. Rochais, *Le recits*, 95). Dlatego możliwy także byłby przekład: *i dziewczynka wstała z martwych*. Mateusz nie wspomina już o rodzicach dziewczynki ani o uczniach, podkreślając szczególnie i prywatny charakter cudu. Tak jak prosił o to ojciec (w. 18), Jezus ujął dziewczynkę za rękę, a ta powstała. Reakcją na wydarzenie jest opowiadanie o Nim po całej okolicy.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Katecheza na temat wiary.* Poprzez opowiadanie o uzdrowieniu kobiety i wskrzeszeniu dziewczyny ewangelista Mateusz przekazuje katechezę na temat wiary. Zarówno wspomniana kobieta jak i przedstawiony ojciec mogą w pełni uchodzić za przykłady wiary. Jest ona potrzebna zwłaszcza w obliczu śmierci. Wtedy słowo: *Ufaj!* (w. 22) otrzymuje szczególne znaczenie. Są to słowa otuchy i obietnicy. Dla Boga śmierć nie jest niezwyknięta. Ściana, która oddziela śmierć od życia, jest w gruncie rzeczy cienka. Obecni w domu zwierzchnika ludzie nie wiedzą o tym, dlatego wysmiewają Jezusa. Zupełnie inaczej wyglądają sprawy z Bożego punktu widzenia. Nie śmierć, ale sen! Dopiero wtedy kiedy potrafimy patrzeć spojrzeniem Boga, otrzymujemy właściwy obraz śmierci. Wówczas traci ona swą przerażającą twarz.

*Dzieje interpretacji.* Omówiona perykopa otrzymuje dodatkowe oświecenie, kiedy ogląda się ją w świetle Chrystusowego zmartwychwstania. Także późniejszy Kościół odkrywał tu swoje własne widzenie Chrystusa i swe własne przeżywanie Jezusa. Dzięki wierze w zmartwychwstanie Chrystusa opowiadanie otrzymało nowy wymiar (Luz, II, 55). Nie tyle poprzez wskrzeszanie umarłych, ale przez własne zmartwychwstanie Jezus ukazuje, że śmierć jest snem (Efrem Syryjczyk, *Diat.* 155).



W starożytności i średniowieczu w podwójny sposób opisywano doświadczenie chrześcijanina z Chrystusem zmartwychwstałym. Szeroko rozpowszechniona była historiozbawcza alegoryzacja (Hieronim, *Comm. Matt.* 59n; Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 9, 5n i in.). Kobieta cierpiąca na krwotok, która przychodzi do Jezusa i doznaje uzdrowienia, to Kościół pochodzący z pogan. Córka zwierzchnika oznacza synagogę. Następstwo cudownych wydarzeń dokonuje się zgodnie z Rz 11, 25 („zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela, aż do czasu, gdy wejdzie [do Kościoła] pełnia pogan”). Inne odnoszące się do szczegółów alegoryzacji upatrywały np. w krwotoku kult bożków, w lekarzach (Mk 5, 26) – filozofów greckich, którzy nie przynoszą ulgi w chorobie. Kobieta dotyka się szaty Jezusa, ponieważ poganie nie mogą nawiązać bezpośredniego kontaktu z Jezusem, fletnistami są uczeni w Piśmie prowadzący lud na bezdroża (Luz, II, 55).

Obok historiozbawczej obecna jest także interpretacja bardziej indywidualistyczna. W tej interpretacji następuje identyfikowanie się z kobietą, z ojcem dziewczynki i z samą dziewczynką. Kobieta jest przykładem wiary wbrew wszelkiej nadziei, ale także przykładem wiary niedoskonałej, ponieważ sądzi, że może ukryć się przed Jezusem (Eutymiusz Zigabenos, *Comm. quatt.*, PG 129, 316). Dziewczyzna to dusza umarła wskutek grzechów (Rabanus Maurus, *Comm. Matt.* 9, 5; PL 107, 883n). Fletniści to pochlebcy, tłum hałasujący to myśli światowe. Szata Jezusa wyobraża narzędzie zbawienia, Ewangelię i sakramenty (zob. Luz, II, 56).

## Bibliografia

- Harris M.J., *The dead are restored to life. Miracles of Revivification in the Gospels*, w: *Gospel Perspectives 6: The Miracles of Jesus*, red. D. Wenham, Sheffield 1986, 295-326; Hutter M., *Ein aliorientalischer Btgestus in Mt 9, 20-22*, ZNW 75 (1984) 133-135; Kalin E.R., *Matthew 9, 18-26. An Exercise in Reduction and Criticism*, CurTM 15 (1988) 39-47; Kollmann B., *Neutestamentliche Wundergeschichten: Biblisch theologische Zugänge und Impulse für die Praxis*, Stuttgart i in. 2002; Love S.L., *Jesus Heals the Hemorrhaging Woman*, w: *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, red. B.J. Malina i in., Minneapolis 2002, 85-101; O'Callaghan J., *La variante ΕΙΣΕΛΘΩΝ en Mt 9, 18*, Bib 62 (1981) 104-106; Robbins V.K., *The Woman who touched Jesus' garment. Sociorhetorical Analysis of the Synoptic Accounts*, NTS 33 (1987) 502-515; Rochais G., *Les récits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTS.MS 40), Cambridge 1981, 88-99; Trummer P., *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg 1991.

### 3.1.6.2. Uzdrawienie dwóch niewidomych (9, 27-31)

<sup>27</sup> Gdy Jezus odchodził stamtąd,

szli za Nim dwaj niewidomi, którzy wołali głośno:

„Zmiłuj się nad nami Synu Dawida!”.

<sup>28</sup> Gdy wszedł do domu, niewidomi przystąpili do Niego,

a Jezus ich zapytał:

„Wierzycie, że mogę to uczynić?”.

Oni odpowiedzieli Mu: „Tak, Panie!”.

<sup>29</sup> Wtedy dotknął ich oczu, mówiąc:

„Według wiary waszej niech wam się stanie”.

<sup>30</sup> *I otworzyły się ich oczy;  
a Jezus surowo im przykazał:  
„Uważajcie, niech się nikt o tym nie dowie!”.*  
<sup>31</sup> *Oni jednak wyszedłszy,  
roznieśli o Nim wiadomość po całej tamtejszej okolicy.*

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Opowiadanie jest bardzo zwięzłe i obejmuje dwie sceny. Pierwsza ma miejsce na drodze po wyjściu Jezusa z domu przywróconej do życia dziewczyny (w. 21). Druga ma miejsce w domu, gdzie odbywa się główny dialog. Jezus odpowiada na usilną prośbę dwóch niewidomych, którzy proszą o zmiłowanie (ww. 28-30). Pytanie postawione im przez Jezusa ma za zadanie obudzenie wiary. Na jej podstawie Jezus, dotknąwszy ich oczu, przywraca wzrok. Zakaz opowiadania o wydarzeniu okazał się zbyt trudnym do wykonania dla uzdrowionych, którzy rozgłaszali o wszystkim wszędzie (w. 31). Schematycznie struktura przedstawia się następująco:

- 1) Niewidomi spotykają Jezusa w drodze i wołają o pomoc (w. 27)
- 2) Wszedłszy z Nim do domu, potwierdzają wiarę w Jezusową moc uzdrawiania (w. 28)
- 3) Uzdrowienie (ww. 29-30)
- 4) Rozgłaszanie o wydarzeniu (w. 31).

**Tradycja i redakcja.** Wskazanie historii przekazu perykopy o dwóch niewidomych nastęrcza nieco trudności. Wydaje się, że opowiadanie wywodzi się z Markowego opowiadania o Bartymeuszu (Mk 10, 46-52) (przy czym ww. 30b-31 zaczerpnięte zostały z Mk 1, 43). Markowe opowiadanie o Bartymeuszu Mateusz podejmuje jeszcze raz w 20, 29-34. Tutaj jednak opowiada w sposób tak odmienny, iż odnosi się wrażenie, że chodzi o inne wydarzenie (z Q, por. Łk 11, 14n). Dlaczego jednak Mateusz dokonał tego powtórzenia? Faktem jest, że pierwszy ewangelista nie przejął opowiadania o uzdrowieniu niewidomego z Mk 8, 22-26. Najwidoczniej nie uważał opowiadania za niezbędne dla swoich celów. Opowiadanie 20, 29-34 miało zastępować Mk 8, 22-26 (Gnilka, I, 344).

W perykopie uderzają wyrażenia i sceneria występujące na innych miejscach. Tak więc w porównaniu z 9, 9-13 (Jezus odchodzi, pojsście za Jezusem, zmiana miejsca) dwóm opętany odpowiadają dwaj niewidomi, którzy również głośno wołają. Z kolei 8, 1-4 przypominają wyrażenia: *może, dotknął, uważajcie, niech nikt...* Werset 29b przywołuje na pamięć setnika z Kafarnaum (8, 13), a znowu zakończenie: *po całej tamtejszej okolicy* przypomina 9, 26. Tak więc opowiadanie stanowi niejako kobierzec, w którym pojawiają się wyrażenia z poprzednich opowiadań.

Mateusz zdaje się opowiadać historię Bartymeusza w sposób nawiązujący do wydarzeń przedstawionych w 8 - 9. W rozdziałach tych ewangelista odpowiedział na pytanie uwiecznionego Jana (11, 5) odwołując się do słów proroka o cudach jako znakach czasu zbawienia (Wiefel, 185). Objaśniwszy wypowiedź proroka o tym, że *umarli zmartwychwstają*, ewangelista pragnie przywołać odpowiednie wydarzenia stanowiące uzasadnienie dla słów: *niewidomi odzyskują wzrok, głusi słyszą*.

**Historyczność.** Większość autorów skłonna jest przyjąć, że analiza tradycji i redakcji perykopy stawia pod znakiem zapytania konkretne szczegóły opisywanego wydarzenia (Gnilka, I, 346). Prawdziwość konkretnego ewangelicznego opowiadania - zdaniem Mateusza - nie zależy od tego, czy owe konkretne szczegóły są podane i czy podane są dokładnie. W omawianej perykopie ewangelista mówi o faktycznym uzdrowieniu, starając się możliwie najbardziej ukazać, że na Jezusie spełniły się zapowiedzi proroków (Iz 29, 18; 35, 5-6; 42, 7. 18 i in.). Uzdrowienie niewidomych było ważne w szczególności z powodu przytaczanego w 11, 3 tekstu Iz 35, 5-6, gdzie tego rodzaju działalność przedstawiana była jako jedno z najważniejszych mesjańskich działań.

## II. Egzegeza

27. Scena przypomina 9, 9n. Przechodzącego drogą Jezusa spotykają dwaj niewidomi. Niewidomi nie są nazwani z imienia (inaczej Mk 10, 46). Ułatwia to identyfikowanie się czytelnika. Ślepotą stawiająca człowieka poza ramami społeczności była uważana nierzadko za karę Bożą (Rdz 19, 11; Wj 4, 11; Pwt 28, 28n) i powodowała ograniczenia w obszarze kultu (Kpl 21, 20; 2 Sm 5, 8b). Miała zatem konsekwencje nie tylko ekonomiczne, ale także religijne. U Mateusza ślepotą posiada także znaczenie metaforyczne. W mowie „Biada” pięciokrotnie stwierdzana jest ślepotą żydowskich przywódców (23, 16-26; por. 15, 14). Tak więc wprowadzony jest tutaj motyw, który wielokrotnie jeszcze się pojawi, znajdując swój punkt kulminacyjny w rozdz. 23, gdzie mowa o odejściu ślepych przywódców Izraela od Jezusa przywracającego wzrok. Niewidomi zwracają się do Jezusa jako Mesjasza, nazywając Go „Synem Dawida”. Określenie nawiązuje do tajemniczej postaci królewskiej z 2 Sm 7, 12-16, którego panowanie nie będzie miało końca. Tym określeniem Jezus utożsamiany jest z pochodzącym z rodu Dawida królewskim Mesjaszem. Niewidomi wyrażają nadzieję, że Jezus jest mesjańska postacią, a w związku z tym mogą oczekiwać od Mesjasza daru w postaci przywrócenia wzroku. Wcześniej ewangelista wykazywał, że Jezus jest pochodzenia Dawidowego (1, 1nn). W kontekście dokonywanych cudów tytuł „Syn Dawida” pojawia się po raz pierwszy (por. 15, 22; 17, 15; 20, 30n). Idea Mesjasza, który leczy chorych pojawi się jeszcze w 21, 14n, kiedy to podczas wjazdu do Jerozolimy Jezus jest witany jako „Syn Dawida” uzdrawiający niewidomych i chorych (D.C. Duling,

*Therapeutic Son*, 399-409). Wyrażenie: *zmiłuj się nad nami* wywodzi się z psalmów i najprawdopodobniej znane było wspólnocie Mateuszowej z liturgii. Apostrofa ułatwia identyfikowanie się z niewidomymi. Podobnie jak niewidomi, również czytelnicy Ewangelii kierują swe wezwanie ku Jezusowi.

28. Niewidomi wchodzą razem z Jezusem do domu. Dom nie jest bliżej oznaczony, ale nie może to być dom, o którym mowa w w. 23 ani w. 10. Prawdopodobnie jest to dom Piotra w Kafarnaum (9, 14; por. 9, 1). Tutaj ma miejsce kolejny sprawdzian wiary. Ponieważ jednak niewidomi wyrazili już swą wiarę swoim zachowaniem, pytanie o wiarę ma tu charakter dydaktyczny i podkreśla znaczenie wiary. Wiara ma bowiem poprzedzać uzdrowienie. Było to widoczne w poprzedzających epizodach: uzdrowienie sługi setnika (8, 8-13) oraz kobiety cierpiącej na krwotok (9, 20-22). Wiara ta powinna być wytrwała i czynna. Tutaj jest rozumiana jako ufność w moc Jezusa Uzdrowiciela. Może więc być nazwana wiarą modlitewną, wiara, która ujawnia się w modlitwie.

29-31. Jezus uzdrawia poprzez dotknięcie (por. 8, 3, 15; por. 9, 25). W ten sposób jeszcze raz podkreśla znaczenie wiary dla uzdrowienia. Zarazem przywołane są na pamięć starotestamentalne sformułowania o „otwarcu oczu” (2 Krl 6, 20; Iz 35, 5; 42, 7). Jezus otwiera oczy każdemu, udzielając daru wiary. Ta wiara staje się wzorem dla wspólnoty wierzących. Działanie Jezusa jest dla wierzących zachętą i dodaniem odwagi. Zwraca uwagę zastosowany czasownik *enebrimēthē*. Czasownik *embrimaomai* pojawia się jedynie w tym miejscu u Mateusza, w całym NT występuje pięć razy. W odniesieniu do osoby oznacza: *być głęboko poruszonym, napomnieć, surowo nakazać*. Nakaz milczenia w tym miejscu nie wydaje się mieć znaczenia chrystologicznego podobnie jak u Marka. Ponieważ w starożytności ślepotę przypisywano działaniu złego ducha, dlatego w słowach Jezusa ujawnia się Jego surowość skierowana do demona (Sand, 23). Być może też ewangelista zaznaczał w ten sposób, że Jezus pragnął uniknąć podawania ludowi obrazu Mesjasza, w którym nie byłoby miejsca na cierpienie i krzyż, a tylko czyny pełne mocy dokonywane na rzecz potrzebujących pomocy Izraelitów. Być może także chciał zaznaczyć, że wielu było takich, którzy szukali pomocy u Jezusa. Zakaz rozpowszechniania nie przyniósł jednak owoców. Uzdrowieni nie zachowywali dyskrecji i rozpowiadali szeroko o zaistniałym wydarzeniu. Brak dyskrecji nie jest jednak przedstawiony jako nieposłuszeństwo i nie jest potępiony przez ewangelistę. Raczej jest ukazany jest jako praktyczna niemożliwość pozostawienia w ukryciu dobrej nowiny o królestwie. Pojawienie się niemego (w. 32) jest – być może – reakcją na takie zachowanie.



### III. Aspekt kerygmatyczny

**Mesjasz Synem Dawida.** Dwaj niewidomi wiedzieli zapewne o czasach, kiedy wszyscy niewidomi odzyskają wzrok. Ten czas to czas królestwa obiecanego Synowi Dawidowemu. I oto usłyszeli o Jezusie głoszącym nadejście królestwa i dokonującym uzdrowień. Niewidomi dostrzegają akurat to, co dla wielu widzących pozostaje zakryte. Na własne oczy nie widzieli wielkich czynów Jezusa. Ale wewnętrzne światło ich wiary płonęło żywym blaskiem. Dlatego zwracają się do Jezusa z błaganiem o zmiłowanie. Wykazują swą wiarę i dostępują uzdrowienia. Ewangelista przypomina to wydarzenie jako ilustrację działania Jezusa w Kościele. Obraz niewidomego odzyskującego wzrok jest doświadczeniem każdego wierzącego. Odzyskanie wzroku pozostaje w związku z przyjęciem Ewangelii. Ci, którzy chodzą w ciemnościach, otrzymują światło (4, 16); stając się dziećmi światłości, stają się równocześnie światłem dla świata (5, 14-16).

**Jezus - Syn Dawida.** W powyższej perykopie po raz pierwszy pojawia się w ustach ludzi spotykających Jezusa określenie „Syn Dawida”. Znaczenie tego tytułu odsłania się stopniowo w narracji pierwszej Ewangelii. Po raz pierwszy pojawia się w 1, 2-16 i rozumiany jest w sensie pochodzenia z królewskiej linii Dawida. W głównej części Ewangelii, w rozdz. 8 - 20, Syn Dawida ukazywany jest jako Mesjasz, który przynosi uzdrowienie Izraelowi. Przy końcu Ewangelii ewangelista stwierdza, że Syn Dawida jest kimś więcej niż Mesjaszem Izraela. Jest Panem światła, który towarzyszy swym uczniom i pomaga im (22, 41-46). Tak zresztą nazywali już Jezusa Syna Dawida sami chorzy (9, 27, 28; 15, 22; 20, 31-33). Ewangelista przeciwstawia panowaniu Jezusa, Syna Dawidowego, trwałą ślepotę faryzeuszów i uczonych w Piśmie (23, 16-26). Faryzeusze stają się ślepyi wobec Jezusa - Mesjasza uzdrawiającego niewidomych (por. J 9).

**Wiara w Jezusa.** Podobnie jak pierwsza i druga, również trzecia triada wielkich czynów Jezusa podkreśla temat wiary. Jednakże w w. 28 dostrzegamy znamienny szczegół. Wiara, która jest tak ważna i tak niezbędna, jest wiarą w Jezusa: *Czy wierzysz, że mogę ci to uczynić?* Wiara Żydów jest wiarą w Boga, który swoją wszechmoc objawia w czynach zbawczych. Chrześcijańska wiara jest nieco inna. W Jezusie upatruje ona objawienie się Bożej wszechmocy i miłosierdzia. W Nim też spodziewa się dostąpić zbawienia. Wiara chrześcijanina zakłada spojrzenie ku Jezusowi jako ucieleśnienie Bożej mocy i Bożej łaski. Jezus sam staje się przedmiotem wiary (Davies - Allison, II, 140).

**Miłosierdzie.** Odpowiadając na wołanie o miłosierdzie, Jezus jeszcze raz ukazuje, że ważniejsze jest miłosierdzie od ofiary (9, 13). Ludzie niewidomi w czasach Jezusa nie znajdowali zrozumienia w społeczeństwie. Niezdolni do pracy i przez wielu uznawani za grzeszników (por. J 9, 2), często stawali się żebrakami. Nie mogli dziedziczyć i traktowani byli jak trędowaci (*Ned.* 64b). Nie mogli posługiwać w świątyni. Ich egzystencja w społeczeństwie była egzystencją na marginesie.

Odpowiadając na wołanie o miłosierdzie, Jezus czynem ukazał wyższość miłosierdzia nad ofiarą.

### Bibliografia

Chilton B.D., *Jesus ben David. Reflections on the Davidsohnfrage*, JSNT 14 (1982) 88-112; Duling D.C., *The Therapeutic Son of David. An Element in Matthew's Christological Apologetic*, NTS 24 (1978) 392-410; Loader W.R.G., *Son of David, Blindness and Duality in Matthew*, CBQ 44 (1982) 570-585.

### 3.1.6.3. Uzdrawienie niemego (9, 32-34)

<sup>32</sup> Kiedy oni wyszli,  
oto przyprowadzono Mu niemowę opętanego.  
<sup>33</sup> A gdy demon został wyrzucony, niemy przemówił.  
A tłumy dziwiły się i mówiły:  
„Jeszcze nic podobnego nie zdarzyło się w Izraelu”.  
<sup>34</sup> Faryzeusze natomiast mówili:  
„Przez władzę złych duchów wyrzuca złe duchy”.

<sup>\*</sup> Nieliczne rękopisy reprezentujące tekst zachodni (D, it<sup>4-6</sup>, sy<sup>2</sup>) opuszczają ten werset całkowicie. Jest możliwe, że werset ten został włączony z 12, 24 albo Lk 11, 15. Jednakże werset ten poświadczany jest przez większość rękopisów. Również najlepsze rękopisy poświadczają tak samo (κ, B, C, L, W, Θ, Δ, P, P<sup>2</sup>, 28, 33 i in.). Poza tym – jak się wydaje – w. 34 przygotowuje wypowiedź 10, 25 (TCGNT, 26), zatem nie ma powodu do eliminowania wersetu.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższa perykopa spełnia kilka funkcji w całości rozdz. 8 – 9. Najpierw zamyka trzecią triadę cudów w rozdz. 8 – 9 a także przygotowuje wypowiedź z 11, 5, gdzie przytoczona zostaje wypowiedź Izajasza (11, 5) jako podsumowanie działalności Jezusa. Po wtóre poprzez słowa tłumy: *Jeszcze nic podobnego nie zdarzyło się w Izraelu* wskazuje na punkt kulminacyjny rozdz. 8 – 9. Wreszcie sygnalizuje negatywną postawę faryzeuszów. Przygotowuje to tzw. mowę misyjną (rozdz. 10), w której temat sprzeciwu wobec Jezusowego orędzia jest wyraźny (Davies – Allison, II, 138). Opis cudu w perykopie jest wyjątkowo zwięzły. Cała uwaga skierowana jest na podwójną reakcję wobec dokonywanych przez Jezusa czynów. Jest to pozytywna reakcja tłumów oraz negatywna faryzeuszów. Pierwsi w wypędzeniu złego ducha dopatrywali się szczególnego znaku danego od Boga, drudzy podejrzewali zasadzkę złego ducha. Szczegółowo struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Okoliczności wydarzenia (w. 32)
- 2) Uzdrawienie opętanego niemow (w. 33a)

- 3) Pozytywna reakcja tłumu (w. 33b)
- 4) Negatywna reakcja faryzeuszów i ich oskarżenie (w. 34).

**Tradycja i redakcja.** Ponieważ podobne opowiadanie wraz z podobnym porządkiem wydarzeń odnajdujemy w Łk 11, 14n, wnosić wolno, że perykopa pochodzi z Q. Podwójna reakcja na cuda Jezusa dostrzegalna jest już w Q (Łk 11, 14c. 15). Pozytywna reakcja tłumu została przez ewangelistę szerzej rozbudowana. Negatywna jest powtórzeniem tego, co u Łk 11, 15 powiedziano na temat „niektórych” ludzi. Omawiane opowiadanie ewangelista Mateusz przepracował jeszcze raz w 12, 22-24. Byłby to zatem dublet.

**Historyczność.** Omawiana perykopa jest dubletem. Z tego powodu autentyczność wydarzenia omówimy w związku z 12, 22nn.

## II. Egzegeza

32. Kolejny cud uzdrowienia jest w opowiadaniu Mateusza ściśle związany z poprzednim. Ewangelista zdaje się podkreślać fakt, iż zanim jeszcze dwaj uzdrowieni odeszli, następny potrzebujący stawił się albo raczej stawiono go przed Jezusem. Brak zdolności mówienia w większości wypadków powiązany był z głuchotą. Z tego powodu *kōfos* oznacza 1) niemowę, człowieka, którego język jest sparaliżowany, 2) człowieka całkowicie pozbawionego słuchu, czyli głuchego, 3) głuchoniemego. Zgodnie z wyobrażeniami starożytnymi choroba spowodowana była przez demony. W konsekwencji wypędzenia złego ducha było równoznaczne z usunięciem konkretnego zła. Przez czyn uzdrowienia głuchego Jezus spełnia obietnice dane Izraelowi (por. 11, 5).

33. Zamiast wzmianki o tym, że człowiek został uzdrowiony (12, 22b), ewangelista mówi o wyrzuceniu złego ducha. Wzmianka o opętaniu w w. 32 nawiązuje do w. 34, gdzie pojawia się zarzut faryzeuszów skierowany przeciw Jezusowi, że mocą władcy złych duchów wyrzuca złe duchy. Wydarzenie wywołało pozytywną reakcję wśród otaczającego tłumu. Poza fasadę zewnętrżności tłum nie jest jednak w stanie przeniknąć (D.C. Dulling, *Therapeutic Son*, 401). Pełniejsze znaczenie czynów Jezusa jest dlań zamknięte. Odkrycie pełnego znaczenia czynów Jezusa wyrażone jest za pomocą czasowników *pistis* i *akolouthēō*. Tutaj zdumienie i zaskoczenie nie jest jeszcze wiarą, ale słuszną spontaniczną reakcją. Konkluzja: *Jeszcze się nigdy nic podobnego nie pojawiło...* odnosi się nie tyle do egzorcyzmu, ponieważ tego rodzaju dzieła były dokonywane w Izraelu (por. 12, 27), ale cudu przywrócenia mowy niememu (por. 15, 31). Uzupełnienie: w Izraelu posiada duże znaczenie. Ewangelista zaznacza w ten sposób, że Mesjasz Izraela dokonuje swych dzieł w Izraelu i dla Izraela.

34. Faryzeusze natomiast reagują negatywnie. Nie zaprzeczają mocy Jezusa, wyjaśniają ją jednak jako udział w mocy złego ducha. Jest to pierwsze tak otwarte ujawnienie wrogości ze strony faryzeuszów (9, 3 jest opinią prywatną, 9, 14 oskarżeniem jedynie pośrednim). Niniejsze jednoznaczne oskarżenie sugeruje wyobrażenie królestwa szatana, w którym na czele złych duchów znajduje się ich władca. Podkreślenie reakcji na uzdrowienie niemego wskazuje, że jest to podsumowanie wszystkiego, co w rozdz. 8 – 9 zostało przedstawione. Podsumowanie to sugeruje, że tłumy trwają w niepewności, faryzeusze natomiast stają wyraźnie przeciwko Jezusowi. To, co zaczyna się teraz, będzie narastać bardzo szybko (por. 12, 2. 10. 14. 24; 22, 15) i zapowiadać późniejszy los uczniów. Podobnie jak w całej pierwszej Ewangelii przywódcy żydowscy stanowią symbol zwierzchników Synagogi z czasów Mateusza, stanowiących największą przeszkodę dla wiary w Jezusa wśród szerokich mas.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Właściwe rozumienie osoby Jezusa.* Faryzeusze nie mogą zaprzeczyć czynom Jezusa. Jezus – nie przeczą – istotnie wypędza złe duchy. Podstawą kontrowersji nie są fakty, ale ich interpretacja. W celu przekazania słuchaczom chrześcijańskiej interpretacji czynów Jezusa Mateusz posługuje się trzema tropami. Pierwszy polega na częstym cytowaniu Pisma ST. Przytaczając wypowiedzi ST, ewangelista ukazuje, że Jezus jest Mesjaszem, prawdziwym wypełnieniem zapowiedzi Boga. Po wtóre, Mateusz stwierdza, że czyny Jezusa są jedyne w swoim charakterze i że lud będący ich świadkiem potwierdził to bez wahania: *Jeszcze nic podobnego nie zdarzyło się w Izraelu* (9, 33). Wreszcie Jezus sam mocą swego słowa potrafi władcę wiarę w serca, jeśli te nie stały się już zatwardziałymi (Davies – Allison, II, 141).

Mateuszowy Kościół odnajduje siebie. Obraz człowieka niemego, który otrzymał możliwość mówienia jest bardzo sugestywny. Czytelnicy Ewangelii byli świadkami, że oni sami doświadczyli tego samego. Jako ci, którzy zostali uzdrowieni, jako wierzący w Chrystusa, dostąpili godności przemawiania i głoszenia dobrej nowiny o królestwie. Odpowiedź na takie głoszenie jest, podobnie jak niegdyś, zróżnicowana. O ile jedni odpowiadają pozytywnie, inni – podobnie jak niegdyś faryzeusze – potrafią jedynie odnajdywać zło w Jezusie oraz w Jego uczniach. W perykopie o uzdrowieniu niemego Mateuszowy Kościół odnajduje siebie.

### Bibliografia

Loader W.R.G., *Son of David, Blindness and Duality in Matthew*, CBQ 44 (1982) 570-585; Twelftree G.H., *EI DE... EGO EKBALLO TA DAIMONIA*, w: *In Gospel Perspectives 6: The Miracles of Jesus*, red. D. Wenham – C. Blomberg, Sheffield 1986, 361-400.



### 3.1.7. Żniwo wielkie (9, 35-38)

<sup>35</sup> *I obchodził Jezus wszystkie miasta i wioski  
nauczając w ich synagogach,*

*głosząc Ewangelię o królestwie  
i lecząc wszelkie słabości i wszelkie choroby.*

<sup>36</sup> *A kiedy widział tłumy, litował się nad nimi,  
bo byli znuzeni i zgubieni*

*jak owce niemające pasterza.*

<sup>37</sup> *Wtedy powiedział do swych uczniów:*

*„Żniwo wprowadźcie wielkie, ale robotników mało.*

<sup>38</sup> *Proście Pana żniwa,*

*aby posłał robotników na żniwo swoje”.*

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższa perykopa stanowi przejście i przygotowanie do drugiego przemówienia Jezusa, tzw. Mowy misyjnej (rozd. 10). Składa się z dwóch części. Pierwsza (w. 35), powtarzając z niewielkimi modyfikacjami *summarium* z 4, 23, tworzy drugi człon inkluzji obejmującej rozdz. 5 - 9, czyli rozdziały przedstawiające słowa i czyny Jezusa. Działalność Jezusa ukazana została według trzyczęściowego schematu: nauczanie, głoszenie, uzdrawianie. Druga część (ww. 36-38) zapowiada Mowę misyjną. Punktem wyjścia jest położenie ludu, któremu odpowiada współczucie Jezusa (w. 36). To współczucie, które znajduje się u podstaw nieustrudzonej Jego aktywności, wywołuje nowy plan działania, tym razem rozszerzony i angażujący uczniów (rozd. 10). Zdanie wprowadzające ów nowy temat przeciwstawia obfitość plonu żniw niewielkiej ilości żniwiarzy (w. 37b). Taka sytuacja usprawiedliwia wezwanie do błagania Pana żniwa o wysłanie robotników na żniwo (w. 38). Perykopa ukazuje zatem Jezusa w potrójnej funkcji. Najpierw jest to obraz Jezusa wędrującego po miastach i wioskach nauczającego, głoszącego i uzdrawiającego (w. 35). Kolejny obraz przedstawia Jezusa współczującego tłumom (w. 36). Trzeci wreszcie obraz ukazuje Jezusa przemawiającego do uczniów, objaśniającego zaistniałą sytuację i wskazującego, co należy czynić. Schematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) *Summarium* dotychczasowej działalności Jezusa - naucza, głosi, uzdrawia (w. 35)
- 2) Wzmianka o współczuciu Jezusa dla tłumów z cytatem Lb 27, 17 (w. 36)
- 3) Żniwo i jego potrzeby (w. 37)
- 4) Wezwanie do modlitwy dla zaradzenia potrzebom żniwa (w. 38).

*Tradycja i redakcja.* Z punktu widzenia historii tradycji perykopa wydaje się *florilegium* wypowiedzi. Wersetowi 35 odpowiada 4, 23 z nieznacznymi modyfikacjami (w miejsce *całej Galilei* wymienione zostały *wszystkie wioski i miasta*). Wędrowanie po miastach i wioskach przypomina Mk 6, 6b. Motyw współczucia dla pozbawionej pasterza owczarni (w. 36) zaczerpnięty jest z Markowego opowiadania o rozmnożeniu chleba (Mk 6, 34). Końcowe dwa wersety, czyli logion o żniwie (ww. 37b, 38) pochodzi z Q (Łk 10, 2).

## II. Egzegeza

35. Werset z niewielkimi modyfikacjami powtarza wypowiedź z 4, 23. Jezus ukazany jest zatem ponownie jako wędrowny kaznodzieja – nauczyciel, który głosząc Ewangelię o królestwie, przemawia w synagogach. Żadna wioska ani miasto nie zostaje pominięte przez Jezusa – Nauczyciela. Z przedstawienia działalności wynika, że w tak intensywnych pracy niezbędni są pomocnicy.

36. Wędrując przez wioski i miasta, Jezus dostrzega położenie tłumów: są jak owce pozbawione pasterza. Wyrażenie: *thumy* (najczęściej w l. mn.: *ochloi*) nie ma znaczenia negatywnego (U. Hediger, *Volksmenge*, 201-206). Jezus obejmuje swym miłosierdziem Izraela jako całość, nie tylko określoną jego część (por. 14, 14; Mk 6, 34). Sformułowanie: *owce niemające pasterza* pojawia się trzykrotnie w ST (Lb 27, 17; 2 Krn 18, 16; Jdt 11, 19 LXX). Także słowo: *pasterz* (*poimēn*) występuje trzy razy w Ewangelii Mateusza (9, 36; 25, 32; 26, 31). W 9, 36 pojawia się idea, że Izrael oczekuje prawdziwego pasterza – Mesjasza. W 25, 32 Jezus ukazany jest jako eschatologiczny sędzia, który postępuje jak pasterz oddzielający owce od kozłów. Wreszcie w 26, 31 Jezus, nawiązując do Za 13, 7, mówi o uderzeniu pasterza, w wyniku czego nastąpi rozproszenie owiec. Na podstawie tekstów ST ewangelista stwierdza także, że Mesjasz ma być *pasterzem Izraela* (2, 6). Wzmianka, że Izrael przedstawiał się Jezusowi jako owczarnia pozbawiona pasterza, dobrze harmonizuje z opinią ewangelisty na temat przywódców żydowskich. Zdaniem Mateusza wynikiem działania i zachowania się zwierzchników jest upadek narodu. Odpowiedzią Jezusa na zaistniałą sytuację nie jest gniew albo rezygnacja, ale raczej współczucie i podjęcie odpowiedniego działania. Pozytywną stroną tego obrazu (znużeni i porzuceni) jest sugestia, że Jezus jest pasterzem dobrym dla swego ludu.

37. Zastosowany tutaj obraz żniw stanowi dla metaforyki starotestamentalnej obraz Bożego sądu. Tak właśnie znajdziemy w Iz 24, 13: „Wtedy stanie się narodom ziemi jak oliwkom w czasie żniwa”. Żniwa są także obrazem zgromadzenia się dzieci Izraela: „Stanie się w ów dzień, że Pan wymłóci kłosa – od rzeki aż do Potoku Egipskiego; i wy, synowie Izraela, wszyscy co do jednego będziecie

zgromadzeni" (Iz 27, 12). Także w kazaniach Jana Chrzciciela (3, 12 par.) oraz w przypowieściach Jezusa (13, 30. 39; Mk 4, 29) żniwo było symbolem Bożego sądu. Kontekst omawianej perykopy przemawia jednak przeciwko takiemu znaczeniu. Wskazuje raczej na rozesłanie uczniów oraz nową sytuację misyjną, na Izraela, na którego nadeszły żniwa dla zbawienia i dla sądu. Ujawniające się żniwa nie są jeszcze wypełnieniem się tego eonu (por. 13, 39), ale wydarzeniem, które je poprzedza. Żniwa zatem w tym miejscu to metafora misji uczniów Jezusa. Głosząc Ewangelię o królestwie, stają się żniwiarzami. Misja Dwunastu oraz popaschalnego Kościoła proklamującego nadejście królestwa Bożego należy do dni ostatecznych. Nie jest jedynie wstępem do eschatologicznego końca, ale stanowi część wydarzeń tworzących ów eschatologiczny koniec. Wynika stąd, że ewangelista oraz jego wspólnota pojmowała swój czas jako eschatologiczny czas gromadzenia.

38. Stwierdzając niezmiernie trudną sytuację - żniwo wielkie, a robotników mało - Jezus wzywa do modlitwy. Bóg jest Panem żniwa i Panem sądu, ale także Panem tych, którym pozwala dojrzewać i Tym, który kieruje dziejami swego ludu, a teraz w oczekuje owoców. Uczniowie widzą siebie w tej podwójnej roli. Fundamentem ich działania jest nie tylko działanie przedpaschalne Jezusa, ale także modlitwa wymagana przez Jezusa. Proszą o wysłanie żniwiarzy i sami są żniwiarzami. Jeśli w danym momencie nie stoją w szeregu żniwnym, powinni pamiętać o tych, którzy przed nimi i po nich byli i będą żniwiarzami.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Działalność misyjna Jezusa.* Teologiczny komentarz do wędrownej działalności Jezusa zawiera się w wypowiedzi pochodzącej ze ST: „byli jak owce bez pasterza” (por. 1 Krl 22, 17; Ez 34, 5). To dramatyczne starotestamentalne stwierdzenie było równocześnie żarliwym wołaniem, aby Bóg sam stał się Pasterzem swego ludu (Ez 34, 11-16), aby stał się Żywicielem (Ez 34, 2-3), Uzdrowicielem (Ez 34, 4), aby stał się na nowo gromadzącym owce rozproszone (34, 4-6), dokonującym cudów jak podczas pierwszego wyjścia (Mi 2, 6; 5, 2). Mojżesz w obliczu swej śmierci prosił Boga, aby dał ludowi przewodnika, „który by na jego czele wychodził i wracał... by społeczność Pana nie była jak owce bez pasterza” (Lb 27, 17). Czytelnicy Mateuszowej Ewangelii wiedzieli, że Jezus wypełniał to zadanie (2, 6; Mi 5, 2; por. Mt 25, 32). Podobnie jak Jozue zajął miejsce Mojżesza, tak uczniowie mają przedłużać pasterską działalność Jezusa. W centrum tej działalności znajdowała się „dobra nowina o królestwie”. Obok uciążliwych chorób fizycznych i słabości rzesze doznawały bardziej dotkliwych udręczeń. Udręczenia były tym większe im dotkliwiej odczuwano brak nauczyciela i pasterza. Motywnie mesjańsko-zbawczego zaangażowania Jezusa jest współczucie, bezinteresowna i aktywna miłość

skłaniająca do przychodzenia z pomocą ludowi (Fabris, 240). To współczucie Jezusa ma się przedłużać w działalności uczniów.

**Miłosierny Pasterz i sprawiedliwy Sędzia.** Pojawienie się obrazu pasterza oraz obrazu żniwa wprowadza pewien niepokój. W obrazie pasterza dominuje dobroć i miłosierdzie, w obrazie żniwa pojawia się groźny temat sądu. Mateusz ustawia obydwa te obrazy obok siebie, nie starając się „ujednoczyć” wymowy perykopy. Tutaj stoimy wobec wielkiego problemu całej Ewangelii, a także duchowego życia chrześcijanina: w jaki sposób połączyć obraz miłosiernego Pasterza ze sprawiedliwym Sędzią – Synem Człowieczym?

W egzegezie *patrystycznej* podkreślano, że Jezus obchodził miasta i wioski z Dobrą Nowiną, aby pouczyć, że nie powinniśmy odpowiadać naszym prześladowcom i oszczercom wrogością i nowymi obelgami, ale przeciwnie, za zło – tym większym dobrodziejstwem. Jan Chryzostom stwierdza: „Jezus powstrzymuje się od karcenia za niewdzięczność; co więcej, nie czyni nawet wyrzutów tym, którzy Go znieważają. W ten sposób objawia swą łagodność, bardzo skutecznie przeciwstawiając się oszczerstwom. Pragnie też przy pomocy cudów, które wkrótce nastąpią, dostarczyć jeszcze mocniejszych dowodów, odrzucić oskarżenia i zniweczyć je swym słowem. Doznawszy wielu złości, wstępuje do miast, wiosek i synagog, aby pouczyć, że nie powinniśmy odpłacać złem za zło, ale przeciwnie: świadczyć tym większe dobro. Gdy bowiem czynicie dobro ze względu na Boga, a nie ze względu na ludzi, to nie przestaniecie obdarzać ich dobrodziejstwami, jakkolwiek traktować was będą. W ten sposób pomnażacie swoją nagrodę. Ktokolwiek ustaje w czynieniu dobra, ponieważ doznaje obelg i niesprawiedliwości, okazuje, że jego czyny dobre nie są wykonywane dla Boga, ale dla chwały ludzkiej. Chrystus pragnie nas też pouczyć, że wszystko, co czyni, podyktowane jest dobrocią, dlatego nie czeka, aż chorzy przyjdą do Niego, ale sam wyrusza na ich poszukiwanie, ofiarowując im równocześnie dwa wyjątkowe dary: Dobrą Nowinę o Królestwie oraz uzdrowienie z choroby. Nie pomija żadnego miasta, żadnej wioski, ale idzie wszędzie, do każdego miejsca” (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 32, 3). Ten sam Jan Chryzostom przypomina także, że to Jezus jest rzeczywistym Panem żniwa: „Bez wątpienia, kiedy wysyła Apostołów, nie wysyła po to, aby zbierali owoc pracy kogoś innego, ale aby zebrali to, co On sam zasiał poprzez swoich proroków. I nie ogranicza się do dodawania odwagi uczniom przypominając, że ich praca i posługiwanie polega na zebraniu gotowego już i dojrzałego zboża, ale nadto czyni ich zdolnymi do wykonania takiego zadania” (*Comm. Matt.* 32, 3). W egzegezie starożytnej, podobnie jak i potem, dostrzegano wielkość żniwa i ubolewano nad znikomą liczbą żniwiarzy (Hieronim, *Comm. Matt.* 1, 9, 37). Wskazywano także na podwójne znaczenie słowa „żniwo”: „Jezus nazywa żniwem tych, którzy pełnią uczynki pobożności, żniwiarzami natomiast tych, co nauczają zgodnie z Ewangelią. Jest jeszcze inne żniwo, to na końcu czasów, zgodnie z tym, co zostało powiedziane: «Zostawcie kłoki; w czasie żniwa powiem żenicom, by go usunęły»” (Orygenes, *Fr. Matt.* 189). Ten sam fragment Ewangelii



Hilary interpretuje pneumatologicznie: „Wróg zewnętrzny nie nękał tłumów; były zagubione, choć nie dotknęły ich jakieś przeciwności albo nieszczęścia. Dlaczego zatem Jezus litował się nad nimi, patrząc na ich znękanie i zagubienie? Najwyraźniej nasz Pan współczuł tłumowi dręczonemu przez ducha nieczystego. Duch nieczysty trzymał lud w swojej władzy i przytłaczał brzemieniem Prawa, bo nie było pasterza, który przywróciłby opiekę Ducha Świętego. Owoc tego Daru był przeobfity, ale nikt dotąd go nie zebrał. Ta obfitość przewyższa liczbę tych, którzy z niej czerpią. Dlatego, choć wszyscy biorą, ile chcą, ciągle pozostaje przeobfity, aby mógł być hojnie rozdawany. A ponieważ powinno być wielu do rozdawania, dlatego zachęca, aby prosić Pana żniwa o wysłanie wielu robotników na żniwo, którzy zebraliby przygotowany owoc Ducha Świętego. Poprzez modlitwę bowiem oraz błaganie dar ten zostaje nam ofiarowany przez Boga” (Hilary, *Comm. Mat.* 10, 2).

### Bibliografia

Charette B., *A Harvest for the People? An Interpretation of Matthew 9, 37f.*, JSNT 38 (1990) 29-35; Hediger U., *Jesus und die Volksmenge: Kritische Qualifizierung der oichloi in der Evangelienauslegung*, ThZ 32 (1976) 201-206; Venetz H.J., *Bitter den Herrn der Ernte. Überlegungen zu Lk 10, 2/Mt 9, 37*, Diak 11 (1980) 148-161.

## EKSKURS 2

### Cuda Jezusa – pojęcie, historyczność, hermeneutyka

#### 1. Pozabiblijne i biblijne pojęcie cudu

Termin „cud” w powszednim użyciu posiada szeroki zakres. W ścisłym znaczeniu oznacza wydarzenie, które zaistniało wbrew uznanemu porządkowi natury. Istnienie tak rozumianego cudu spotyka się dzisiaj z daleko idącą rezerwą; w przypadku zaistnienia niezrozumiałego z przyrodniczego punktu widzenia zjawiska zwykło się twierdzić, że jego wyjaśnienie jest tylko kwestią czasu. Obok powyższego, można by powiedzieć właściwego znaczenia, wyrażenie cud występuje także w znaczeniu szerszym. W owym szerszym znaczeniu oznacza wydarzenie wywołujące zdumienie i zaskoczenie, z którym jednak nie wiąże się idea sprzeczności i pogwałcenia praw natury. W takim znaczeniu cudem można byłoby nazwać np. fakt uratowania się dziecka z katastrofy lotniczej, w której wszyscy pozostali pasażerowie ponieśli śmierć albo też wyjście bez szwanku z katastrofy samochodowej, w której pojazd został zupełnie zniszczony.

Jest rzeczą znamioną, że to drugie, szersze rozumienie cudu, jest bliższe starożytnemu rozumieniu, także rozumieniu biblijnemu. Refleksja bowiem nad tym, czy jakieś niezwykle wydarzenie sprzeciwia się, czy nie sprzeciwia prawom

natury, nie pojawiała się w ogóle w umyśle starożytnego świadka cudownego wydarzenia<sup>120</sup>. Ludzie czasów biblijnych dostrzegali działanie Boga zarówno w ulewym deszczu, jak i w uzdrowieniu z śmiertelnej choroby. Oczywiście, również oni rozróżniali stopnie Bożej interwencji, ale nigdy nie przyszłoby im do głowy dzielić ich na interwencje dokonane w ramach natury i wbrew prawom natury. Nie przyszłoby zaś dlatego, że w świecie ich pojęć w ogóle nie istniało coś takiego, jak „prawa natury”. Świat nie był dla człowieka biblijnego jakąś maszyną działającą według określonych praw, do której od czasu do czasu podchodził Bóg, aby zatrzymać lub pokreślić intensywniej jakimś jej kółkiem. Dla biblijnego człowieka Bóg był o prostu obecny w świecie, a cudowne wydarzenie było wyrazem tej obecności.

Powyższy stan rzeczy znajduje swe odbicie w słownictwie biblijnym<sup>121</sup>. Stary Testament nie posiada słowa, które odpowiadałoby greckiemu *fysis* (= *natura*; słowo to występuje zaledwie dwukrotnie w późniejszym greckojęzycznym tekście Księgi Mądrości). W konsekwencji Hebrajczyk nie posiadał także słowa, które odpowiadałoby naszemu wyrażeniu „cud” rozumianemu jako wydarzenie dokonujące się wbrew lub obok praw natury. Używał natomiast wyrażenia *znak* (’*ôr*). Miało ono bardzo szerokie znaczenie i odnosiło się także do nie-cudownych wydarzeń. Wyrażenie *znak* informowało przede wszystkim, że jakieś oto wydarzenie ma charakter objawiający, tj. przynosi jakieś ważne orędzie od Boga. Ponadto hebrajska Biblia używała także wyrażenia *g'burā* = *czyn mocy*. Słowo to podkreślało szczególnie boską moc ujawniającą się w jakimś wydarzeniu. Takie samo na ogół znaczenie posiadało słowo *môpēt* występujące w tekstach hymnicznych oraz w innych wyznaniach wiary.

Język grecki także nie posiadał jednego tylko wyrażenia na określenie tego, co my zwykliśmy nazywać cudem. Jest rzeczą zmienną, że te, które podkreślały spektakularność zjawiska (*thauma*), albo doniosłość jakiegoś czynu (*aretē*) nie pojawiają się w ogóle w NT na określenie czynów Jezusa<sup>122</sup>. Często natomiast pojawiają się wyrażenia *dynamis* (*czyn mocy*) albo *semeion* (*znak*, zawsze w połączeniu z wyrażeniem *teras* = *wydarzenie niezwykle*, *znak od bogów*) oraz *ergon* (*dzieło*). W wyrażeniu *dynamis* (Mk 6, 2; Mt 11, 20n) podkreślana jest moc Jezusa i ujawniająca się w niej moc samego Boga. W Ewangelii Jana wyrażenie *semeion* wyraża ideę, że cudowne wydarzenie jest skierowaniem uwagi obserwatora ku czemuś bardzo ważnemu i wielkiemu. Zwrot: *semeia kai terata* (w tłumaczeniu najczęściej: *znaki i cuda*) podkreśla Boskie pochodzenie i eschatologiczny charakter czynów Jezusa (Dz 2, 22), a także Apostołów (Dz 5, 12). Wreszcie wyrażenie *ergon* (Mt

<sup>120</sup> Por. rozumienie cudu u Augustyna: *Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis appareat* (Uit. cred. 16, 34).

<sup>121</sup> Zob. B. Kollmann, *Neutestamentliche Wundergeschichte biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis*, Stuttgart i m. 2002, 10n; H. Hendrickx, *The Miracle Stories of the synoptic Gospels*, London 1987, 8nn.

<sup>122</sup> Wyrażenia takie jak: *cos zdumiewującego, cudownego* (*thaumasiōn*), albo: *rzecz nieoczekiwana, nie do wiar* (*paradoxon*) – zaledwie jeden raz (Mt 21, 15; Lk 5, 26).

11. 2) wskazuje na czyny Jezusa ukazujące Jego łączność z Bogiem oraz wywodzącą się z tej łączności pełnię Jego władzy.

Jak widać, we wszystkich tych określeniach relacja cudu do porządku natury nie pojawia się w ogóle. Istotne natomiast w semantyce podanych słów jest przekonanie, że wydarzenie cudowne nie jest wydarzeniem samym w sobie, zaistniałym w celu wyeksponowania osoby cudotwórcy, ale jest wydarzeniem związanym z działaniem Boga w świecie i ujawniającym owo działanie. Biblijne opowiadania o cudach mają więc za zadanie skierować uwagę na zbawczą obecność Boga w świecie. W konsekwencji największa różnica pomiędzy rozumieniem cudu przez ludzi naszych czasów a rozumieniem przez ludzi czasów biblijnych polega na tym, że w naszych czasach kładzie się nacisk na niezwykłość wydarzenia, w starożytności natomiast dominowało przeżycie i doświadczenie interwencji boskiej. W naszym nowożytnym rozumieniu przyjęło się, że cud musi być czymś absolutnie niezwykłym, czymś wprost nie do wiary. Natomiast drugi komponent wydarzenia cudownego, tj. ujawnienie się boskiego elementu, objawienie się Boga znajduje się na drugim miejscu. W rozumieniu ludzi czasów biblijnych nadzwyczajność wydarzenia odgrywała mniejszą rolę. Kiedy biblijni autorzy mówią o „znakach” podkreślają przede wszystkim ich epifanijny, tj. objawiający walor, w mniejszym zaś stopniu jego nadzwyczajność. Cud – z biblijnego punktu widzenia – można by zatem zdefiniować jako zwracające na siebie uwagę niezwykle wydarzenie, które ze strony ludzi wierzących zostaje odczytane jako znak przychodzącego z pomocą Boga.

## 2. Historyczność cudów Jezusa

**Rys historyczny.** Problematyka historyczności cudów oraz odpowiedniej ich interpretacji należała do bardzo intensywnie dyskutowanych w ciągu ostatnich stuleci zagadnień. Do czasów nowożytnych biblijne cuda pojmowane były jako nadnaturalne interwencje Boga w wydarzenia przyrody (w ten sposób rozumiane są także dzisiaj, głównie w kręgach fundamentalistycznych). Wraz z dochodzącym coraz bardziej do głosu w XIX wieku racjonalizmem pojawiały się naturalne wyjaśnienia cudów biblijnych. Taki kierunek reprezentowali np. teologowie: C.F. Bahrdt (1741-1792) oraz C.H. Venturini (1768-1849), którzy w opublikowanych przez siebie żywotach Jezusa nie odrzucali historyczności cudów, ale odpowiednio interpretując, ukazywali je jako wydarzenia naturalne, niesprzeciwiające się prawom natury<sup>123</sup>. Tak np. chodzenie Jezusa po wodzie nie było niczym innym, jak chodzeniem po deskach unoszących się na falach albo spacerem na brzegu jeziora, zaś cudowne nakarmienie było wynikiem uprzedniego nagromadzenia żywności w odpowiednich pieczarach albo też rezultatem Jezusowego wezwania skierowanego do ludzi bogatych, aby podzielili się swymi zapasami. Uzdrawienia z kolei

<sup>123</sup> Zob. nieco szerzej B. Kollmann, *Neutestamentliche Wundergeschichte*, 13-22.

były wynikiem zastosowania przez Jezusa odpowiednich środków leczniczych oraz wiedzy medycznej nieznannej tamtejszym ludziom. Efekt uciszenia morza był z kolei rezultatem odpowiedniego zastosowania meteorologicznej wiedzy Jezusa. Przypadki opętania były przejawami choroby psychicznej, która ustępowała dzięki zetknięciu się chorego z Jezusem oraz Jego kojącym wpływem. Przypadki wskrzeszenia były jedynie przywróceniem świadomości u ludzi, którzy utracili przytomność i tym podobnym<sup>124</sup>.

Nowy kierunek w interpretacji cudów wprowadził D.F. Strauss (1808-1874) w swoim dwutomowym dziele o życiu Jezusa<sup>125</sup>. Nowotestamentalne opisy cudów określił on jako mity, które w oparciu o starotestamentalne tradycje zostały przypisane Jezusowi w celu wykazania Jego mesjańskości. Strauss dopuszczał wprawdzie pojedyncze przypadki uzdrowień i wypędzania złych duchów przez Jezusa, zasadniczo jednak uznawał odpowiednie opisy ewangeliczne jako konsekwencję przypisywania Jezusowi mesjańskiej godności i z tego powodu niewiarygodne<sup>126</sup>. Z czasem coraz bardziej utrwalało się – zwłaszcza w protestanckiej egzegezie – przekonanie, że cuda Jezusa powinny być interpretowane teologicznie, że natomiast jako efekt pierwotnej wiary w Jezusa Mesjasza nie powinny być rozpatrywane w perspektywie i z historycznego punktu widzenia. O ile jednak Strauss źródło nowotestamentalnych opisów cudów upatrywał w tekstach ST, to dla M. Dibeliusa (1883-1947)<sup>127</sup> oraz R. Bultmanna (1884-1976)<sup>128</sup> paralełą dla cudów Jezusa były pozabiblijne teksty hellenistyczne. Dla tych ostatnich pytanie o historyczność cudownych opisów przestaje mieć znaczenie. W rozumieniu Bultmanna i jego szkoły cuda są obrazowym wyrazem wiary pierwotnego chrześcijaństwa. Cuda – w jego przekonaniu – ukazują jedynie, co Bóg przez Jezusa jako Mesjasza, tj. przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana dokonuje dla wspólnoty i dla świata<sup>129</sup>. Konsekwencją takiego rozumienia było koncentrowanie się w egzegezie na problematyce redakcyjnej oraz pojmowanie cudów jako przekazu kerygmy. Jakkolwiek z czasem coraz więcej zaczęło zwracać uwagę na historyczność i historyczne motywy w opisach cudów, to jednak przekonanie, że chodzi w nich daleko bardziej o świadectwo wiary niż faktyczne opisy zdarzeń, stało się dość powszechne.

Psychologiczna interpretacja cudów wprowadzona przez E. Drewermanna zbliżyła na nowo do schematów myślenia racjonalistycznego. Nie widzi on zasadniczo racji podważania historyczności opisów cudów Jezusa. Nie są one jednak bynajmniej cudami w sensie przełamania praw natury, ale przywróceniem, na

<sup>124</sup> W ten sposób objaśniał dokonywane przez Jezusa egzorcyzmy H.E.G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, t. 1-2, Heidelberg 1828, 246.

<sup>125</sup> D.F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 1-2, Tübingen 1835-36.

<sup>126</sup> Jako najważniejsze źródło opisów cudów Jezusa Paulus upatrywał cykl Eliasza-Elizeusza. Dodałkowo uważał mesjańską interpretację Iz 35. 5n za podstawę powstania nowotestamentalnych opowiadań o cudach (*Leben Jesu*, II, 171nn).

<sup>127</sup> *Formgeschichte des Evangeliums*, 1919 (1933<sup>3</sup>).

<sup>128</sup> *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.

<sup>129</sup> Por. W. Schmithals, *Wunder und Glaube* (BST 59), Neukirchen 1970, 25n.



poziomie podświadomości, harmonii chorego z sobą samym oraz otaczającym go światem. Tak więc o ile racjonalna krytyka dopatrywała się w opisywanych cudach naturalnych przyczyn, Drewermann stosuje psychosomatyczną diagnostykę, sporo przy tym fantazując<sup>130</sup>. Ostatecznie jednak zbliża się do pozycji reprezentowanych przez racjonalistów.

W ostatnim czasie daje się zauważyć niejako trzecia droga pomiędzy historycznym a metaforycznym rozumieniem biblijnych cudów. K. Berger rozróżnia pomiędzy cudami jako tzw. „miękkimi faktami” a opartymi na prawie natury „twardymi faktami”<sup>131</sup>. Sądzi mianowicie, że istnieje wiele stref rzeczywistości, które nie sprzeciwiają się sobie nawzajem, ale raczej uzupełniają. Cuda Jezusa jako dzisiaj niesprawdzalne „miękkie fakty” należą do obszaru mityczno-mistycznego postrzegania i przeżywania, która posiada swą własną logikę obcą prawom przyrody, ale przez to bynajmniej nie pozbawioną racjonalności i prawdziwości. Nowotestamentalne opisy cudów są zatem obcymi światami, które oczekują na przebadanie bez uprzedniego stosowania naszych miar rozumienia rzeczywistości<sup>132</sup>.

**Historyczność cudów – uwagi wstępne.** W obliczu przedstawionych powyżej poglądów, a także zarysowanego przedtem biblijnego pojęcia cudu, pojawia się pytanie, czy, i w jakim sensie opisywane w Ewangeliach cuda są historyczne. Pytanie to można byloby sformułować konkretnie i jednostkowo np. następująco: Co naprawdę wydarzyło się podczas opisywanego przez synoptyków uciszenia burzy na morzu (Mk 4, 35-41; Mt 8, 23-27; Łk 8, 22-25). Aby jednak odpowiedzieć na to pytanie, wypada przywołać na pamięć kilka wstępnych uwag<sup>133</sup>.

I. Przedstawiciele wielu dyscyplin pouczają, że nie ma czegoś takiego, jak „obiektywne wydarzenie” w opowiadaniach. „Obiektywne wydarzenie” dociera do nas w wyniku reperkusji, jakie wywołuje w świadomości indywidualnej lub kolektywnej świadków. Opowiadanie o wydarzeniu nie jest więc czystym jego odbiciem. Odzwierciedla wrażenie, jakie zrobiło ono na opowiadającym. Jako takie mieści w sobie możliwość oddziaływania na odbiorcę. Kiedy zatem stajemy wobec opowiadania o cudownym wydarzeniu, nie możemy odpowiedzieć ani też nie odpowiadamy na pytanie: „Co naprawdę się wydarzyło?”. Jesteśmy natomiast w stanie zbadać, jakie wrażenie sprawiło owo nowotestamentalne wydarzenie na jego naocznych świadkach, czyli jak oni je odbierali oraz w jaki sposób wczesnochrześcijańska tradycja przekazała owo wrażenie. Tyle tylko i nic więcej nie możemy osiągnąć poprzez badania historyczne. Z wyjątkiem niektórych opowiadań o niezaprzeczalnym historycznym charakterze szczegóły przekazywanych przez wczesną chrześcijańską tradycję nie są wyraźnie ostre.

<sup>130</sup> Zob. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, t. 2, Olten 1992<sup>2</sup>, 297, 299nn.

<sup>131</sup> K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?* (GTB 1450), Gütersloh 1999.

<sup>132</sup> S. Alkier – B. Dressler, *Wundergeschichten als fremde Wölten lesen lernen*, w: *Religion zeigen*, red. B. Dressler i in., Münster 1998, 163-187.

<sup>133</sup> Zob. H. Hendricks, *The Miracle Stories*, 18-22.

Otoż istnieją dwa uzupełniające się wzajemnie podejścia albo metody ustalania historyczności jakiegoś wydarzenia. Pierwsze podejście polega na krytycznym zbadaniu pochodzenia i wagi świadectw na temat wydarzenia. Trzeba najpierw wykazać, że świadek rzeczywiście stwierdza zaistnienie wydarzenia, a po wtóre, że jest on świadkiem wiarygodnym i kompetentnym. Drugie podejście albo metoda polega na stwierdzeniu, czyli upewnieniu się co do wewnętrznej i zewnętrznej możliwości i prawdopodobieństwa poświadczanego wydarzenia. Oczywiście stwierdzenie możliwości lub prawdopodobieństwa wydarzenia nie jest jeszcze równoznaczne ze stwierdzeniem jego zaistnienia. Ponadto pojawia się tutaj pytanie, czy cała rzeczywistość jest na tyle poznana, aby można było twierdzić, co jest możliwe, a co nie. Niemniej ta druga metoda może potwierdzić i bardziej uwiarygodnić rezultaty pierwszej<sup>134</sup>.

W koncu należy starannie oddzielać nowotestamentalne opowiadanie o wydarzeniu od samego wydarzenia. Co innego jest samo wydarzenie, co innego opowiadanie o wydarzeniu. Opowiadania o wydarzeniu cudownym nie są bowiem reportażem albo dokumentem historycznym przekazującym wszystkie szczegóły wydarzenia cudownego. Nie dają one bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, co miało miejsce, ale odpowiadają na pytanie, w jaki sposób czas zbawienia ujawniający się w słowach i czynach Jezusa, wyraził się w sytuacji danej konkretnej potrzeby i konkretnego cierpienia<sup>135</sup>.

2. Trzeba pamiętać, że liczne opowiadania o wydarzeniach cudownych oraz inne wykazują ślady długiego przekazywania przez pierwotną wspólnotę najpierw ustnie, potem pisemnie<sup>136</sup>. Jest wielce prawdopodobne, że opowiadania o cudach przekazywane były już za życia Jezusa. Jak dalece opowiadania były wówczas rozszerzane bądź kształtowane, nie jest łatwo stwierdzić. Opowiadania, jakie znajdujemy w Ewangeliach, ukształtowane zostały po wydarzeniach paschalnych, i choć opierają się na tradycjach z całą pewnością historycznych, to jednak ich intencją nie jest poinformowanie o przeszłości, ale przede wszystkim zwrócenie uwagi na teraźniejszość i przyszłość<sup>137</sup>. Inaczej mówiąc, opowiadania o cudach pragną ukazać, że Jezus nie tylko uzdrawiał chorych, ale że jako zmartwychwstały Chrystus

<sup>134</sup> H. Hendrickx, *The Miracle Stories*, 19.

<sup>135</sup> Tak np. Ewangelia nie odpowiada na pytanie, czy Jezus w Kanie Galilejskiej dokonał czynu „wbrew naturze”, czy „obok natury”, albo czy woda może ulec nagłej przemianie w wodę, a tylko, że Jezus w ten sposób „objawił swoją chwałę” (J 2, 11).

<sup>136</sup> W konkretnym przypadku opowiadania o ucieszeniu burzy uczeni zgadzają się na ogół, że stanowi ono relikcję w oparciu o tekst starotestamentalny, w tym wypadku najprawdopodobniej z Księgi Jonasza, w świetle wiary wielkanocnej.

<sup>137</sup> Wynika to najpierw ze wzmianek o cudach powiązanych z wypowiedziami Jezusa, powszechnie uznanymi za ściśle autentyczne. Są to wypowiedzi dotyczące kontrowersji na temat pochodzenia cudów Jezusa (Mk 3, 22nn; Mt 12, 24nn; Łk 11, 15nn), wypowiedzi odnoszące się do posławy Korozain, Betsaidy oraz Kafarnaum (Mt 11, 20-24; Łk 10, 13-15), odpowiedzi Jezusa na pytania przedłożone przez Janu (Mt 11, 4nn; Łk 7, 22n), błogosławieństwo skierowane do uczniów (Mt 13, 16n; Łk 10, 23n), odpowiedź Jezusa dana Herodowi (Łk 13, 32). Łatwo też zauważyć, że wiele opowiadań o cudach nosi wyraźnie rysy palestyńskiego środowiska (por. *Miracles*, 20).

żyje nadal i nadal przynosi uzdrowienie i że to dzięki Niemu wszelkie cierpienie znajdzie kiedyś swój kres.

Historyk nie może nie dostrzec, że Jezus zachowywał się tak, jak gdyby posiadał władzę na ziemi i poza obszarem ziemi. Władzę tę dostrzegali zarówno uczniowie Jezusa, jak i Jego wrogowie. Ci ostatni twierdzili, że „jest opętany” (Mk 3, 22). Ci pierwsi: „Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota” (J 6, 68). Oznacza to, że wydarzenia cudowne nie prowadziły zatem w sposób konieczny do uznania Jezusa. Znak nie zawsze bywa zrozumiany. Tak więc odpowiedź na pytanie, czy Jezus rzeczywiście dokonywał cudów nie może być oddzielona od odpowiedzi na fundamentalne pytanie, kim Jezus jest. Wydarzenia z Jego życia, Jego słowa i czyny odzwierciedlają zatem głębsze rozumienie, które uczniowie Jezusa nabyli w świetle wydarzeń paschalnych. Także opowiadania o cudach nie są czysto faktograficznymi sprawozdaniami z dokonań Jezusa, ale opisem wydarzeń zinterpretowanych w świetle zmartwychwstania i głoszonych w celu przekazania wiary paschalnej<sup>138</sup>.

3. Wreszcie należy pamiętać, że w obecnym stanie badań Biblia nie jest pojmowana jako jedno dzieło, zwarte od początku do końca, ale każda księga omawiana bywa i opracowywana odrębnie. To samo należy powiedzieć o poszczególnych perykopiach, a w konsekwencji o poszczególnym opisie cudownego wydarzenia. Współcześni egzegeci przyjmują jako fakt niezaprzeczalny, że Jezus dokonywał cudów. Nie oznacza to jednak przyjmowania historyczności każdego opowiadania lub też wszystkich szczegółów opowiadania. Bez wątpliwości znaczna część opisywanych wydarzeń posiada podstawę w życiu i działalności Jezusa. Nie oznacza to jednak, że wszystkie posiadają równą historyczną wagę. Wolno dopuścić możliwość poszerzania się opowiadań w trakcie ich przekazywania albo też swoistego rodzaju łączenia wypowiedzi bądź symbolicznych czynów Jezusa (np. przekłęcie drzewa figowego u Mk 11, 12-14. 20-25; Mt 21, 18-22; por. Łk 13, 6-9).

Ogólne przyjęcie, że Jezus dokonywał cudów nie oznacza, że niektóre rysy lub szczegóły opowiadania nie mogą być podawane w wątpliwość jako faktycznie zaistniałe. Zarazem kwestionowanie niektórych opowiadań albo niektórych ich szczegółów nie jest jednoczesnym kwestionowaniem cudów Jezusa jako takich. Dlatego jest rzeczą mało sensowną stawiać pytanie, czy opowiadania o wydarzeniach cudownych są prawdziwe, czy fałszywe jako całość, ponieważ nie stanowią one monolitycznej jedności.

Należy także pamiętać, że teologiczne znaczenie poszczególnego opowiadania nie zależy w pierwszym rzędzie od tego, czy zdarzenie było dokładnie takie, jak się

<sup>138</sup> W niektórych wypadkach wiara wymagana jest jako warunek dokonania cudu (zob. np. Mk 6, 5). Kiedy indziej cud prowadzi do wiary (np. Mi 4, 13). Zdanie pochodzące z Markowego opowiadania o uzdrowieniu chłopca (9, 24: „Wierz, pomóż memu niedowiarstwu!”) pomaga zrozumieć wyłaniający się problem. Wiara nie jest czymś raz na zawsze skończonym i doskonałym. Jezus nie wymaga uznania w Nim Syna Bożego jako niezbędnego warunku przyjęcia z pomocą. Wymaga tylko otwarcia się na przyjęcie Bożego zbawczego działania (A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Suchbuch zu den Berichten der Evangelien*, Stuttgart 1975, 35).



opowiada, ale od tego, że odnosi się ono do Jezusa, który jest Wybawicielem wszystkich będących w potrzebie. Tradycja o cudach przekazywana jest w perspektywie doświadczenia, że w czynach Jezusa objawia się bliskość Boga wobec wspólnoty. W ten sposób staje się zrozumiałe, że pierwszym planie nie pojawia się szczegółowy przebieg wydarzeń, ale raczej orędzie, które owe opowiadania mają na uwadze: jakie znaczenie mają te opowiadania dla wiary? Jeśli jesteśmy przekonani, że przez powstanie z martwych Jezus z Nazaretu został ujawniony jako dawca ostatecznego zbawienia, zatem kwestia historyczności poszczególnego cudu w życiu ziemskiego Jezusa nie jest już rozstrzygająca dla wiary chrześcijańskiej. Ostatecznie bowiem wiara nie opiera się na pojedynczym cudzie, który dokonał się dokładnie w sposób opowiedziany w Ewangelii. Rzeczywistym fundamentem jest wiara, że Chrystus powstał z martwych.

*Cuda Jezusa – historyczność.* Skoro w konkretnym przypadku nie możemy dotrzeć do wydarzenia takiego, jakim dokładnie ono było, powstaje pytanie, czy możemy być pewni, że Jezus w ogóle dokonywał cudów. Otóż w tej sprawie nie ma wątpliwości. Jezus z całą pewnością dokonywał czynów, które przez współczesnych odczytywane były jako świadectwa nadzwyczajnej mocy. Gdyby Jezus nie dokonywał takich znaków, nie mógłby być uznany za człowieka głoszącego religijne przesłanie, za człowieka „Bożego”. Głoszenie religijnego orędzia bez dokonywania znaków byłoby czymś niezrozumiałym. Jezus dokonywał cudów w pierwszym rzędzie dlatego, że należało to do religijnego „języka” tamtych czasów.

Bez znaków Jezus nie mógłby spowodować dyskusji na temat Jego osoby, i wspólnota chrześcijańska nie sformułowałaby odpowiedzi zawartej już w ukryty sposób w tych znakach. Ich specyficzne znaczenie odróżniające cuda Jezusa od innych podobnych i opowiadanych w starożytności (np. w Epidauros) wspólnota chrześcijańska dostrzegła w pełni w świetle Wielkanocy. Tym, co stanowi specyfikę Jezusowych cudów jest połączenie idei apokaliptycznego oczekiwania powszechnego zbawienia z realizacją w indywidualnych przypadkach cudownego ocalenia. Oryginalność cudów Jezusowych zawiera się nie tyle w ich cudowności, ale w tym, że są one cudami Jezusa. Istotnym bowiem elementem ewangelicznych opowiadań o cudach nie są cuda jako takie, ale osoba Jezusa pozostająca w ich centrum. Radykalna nowość cudów Jezusa w porównaniu z innymi nie polega na ich kształcie, jakkolwiek rzeczywiste tutaj różnice mogą być ukazane. Dla ewangelisty istotną różnicą jest to, że cuda te dokonane są przez Jezusa, Syna Bożego, w którym objawiło się na ziemi królestwo Boże.

Pytanie, czy były one „pogwałceniem prawa natury”, czyli cudami tak jak się je dzisiaj zazwyczaj rozumie, musi pozostać otwarte, ponieważ kwestia „pogwałcenia praw natury” nie mieściła się w ogóle w perspektywie starożytnej. Znaki Jezusa objawiały Jego nadzwyczajną moc Bożą, nie musi to jednak oznaczać, że wyrażało się to w nadzwyczajności wydarzenia takiej, jak to rozumiane jest dzisiaj (przekraczanie praw natury). Biblijne opowiadanie o cudownym wydarzeniu



nie zobowiązuje bynajmniej do przyjęcia, że oto w danym momencie nastąpiło „złamanie praw natury”. Wyrażenie o przełamaniu praw natury jest niewłaściwe najpierw z tego powodu, że „prawa natury” dla samych nawet przyrodnawców nie są tak pewne i jednoznacznie ustalone, aby jakiegokolwiek odchylenie miało oznaczać „przełamanie”. Jeśli istotnie pojawiają się odchylenia, przyjmuje się raczej, że dotychczasowa wiedza była nie dość ścisła. W konsekwencji pojawiające się odchylenia prowadzą do korektury poznanych dotąd praw.

Mówienie o przełamaniu praw jest niewłaściwe również z tego powodu, że doświadczenia, które leżą u podstaw opowiadań o cudach nie dają się tak jednoznacznie określić, aby opisywane wydarzenia można było określać jako odstępstwo od tego, co w ramach natury jest możliwe. Dokładne stwierdzenie, jakie wydarzenie znajduje się u podstaw obecnego opowiadania jest – jak zobaczyliśmy wyżej – z różnych powodów utrudnione. Poza tym zainteresowanie autorów opowiadania nie kierowało się ku historycznym szczegółom i historycznej dokładności; nie zamierzali oni objaśniać, że coś stało się wbrew naturze, ale pragnęli zaświadczyć, że oto Bóg obdarza człowieka zbawieniem.

### 3. Hermeneutyka – cuda znakami nadchodzącego królestwa

Jezus nadał specyficzne znaczenie „językowi” cudów. Są one znakami królestwa, znakami tego, co Bóg czyni poprzez Jezusa Chrystusa, znakami miłości Boga względem ludzi<sup>139</sup>. Cuda są przeto integralną częścią Jezusowego głoszenia królestwa. Oddzielając cuda od głoszenia orędzia o królestwie, nie można poprawnie zrozumieć ani samych cudów, ani głoszonego przez Jezusa orędzia. Cuda Jezusa są równie istotną częścią Jezusowego orędzia jak Jego słowa. Jezus nie tylko głosi królestwo. On objawia je w sobie samym. Jego czyny ujawniają obecność królestwa (Mt 12, 28). Boża moc Jezusa ujawniona w uzdrowieniach objawia się niejako przed czasem i uprzedzająco, tj. przed zmartwychwstaniem. Z tego powodu znaki Jezusa, jak np. uzdrowienie trędowatego albo uciszenie burzy, nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko w świetle zmartwychwstania. Zmartwychwstały Jezus otwiera swym braciom i siostram dostęp do nowego życia. Zmartwychwstanie jest znakiem w pełni znaczenia tego słowa nadającym sens wszystkim czynom Jezusa. W świetle zmartwychwstania oraz w atmosferze uczestniczenia w zmartwychwstaniu tradycje ewangeliczne otrzymały swój obecny kształt. Wiara wielkanocna jest zatem urzeczywistnieniem oczekiwań ludu Bożego. To wyjaśnia dlaczego opowiadania o cudach są odczytywane na nowo w świetle Starego Testamentu. One są wypełnieniem Starego Testamentu.

<sup>139</sup> Dowodzi to, iż teza przedstawicieli *Fornigeschichte* o tym, że opowiadania o cudach mają na celu przedstawienie Jezusa jako cudotwórcy, jest najzupełniej błędna. Zob. G. Dellling, *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament*, w: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament* (WdF 295), red. A. Suhl, Darmstadt 1980, 306.

Znaczenie czynów Jezusa doskonale ujawnia 11, 2-6, gdzie na pytanie: *Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego oczekujemy?* Jezus daje odpowiedź będącą cytatem Iz 35, 5-6; 61, 1<sup>140</sup>. Zamiast odpowiedzi: Tak, to ja jestem, Jezus odwołuje się do czynów, które można zobaczyć i słów, które można usłyszeć. Oznacza to: czas zbawienia, o którym mówił Izajasz właśnie nadszedł. Tak więc cuda Jezusa nie są w pierwszym rzędzie dowodami lub też znakami uwiarygodniającymi. Nie są one niejako zewnętrzną gwarancją przychodzącego królestwa. One są sposobem nadchodzenia królestwa.

W działalności Jezusa Bóg dopełnia swojego dzieła stworzenia. W Mk 7, 37 spotykamy znamienne stwierdzenie świadków: „Wszystko dobrze uczynił”. Tak właśnie słyszymy w Rdz 1. Z tego także powodu niektórzy uczeni wyrażają opinię, że cuda dokonywane w szabat są nie tyle okazją dla dyskusji na temat obowiązywalności Prawa, ile zaznaczeniem, że czyny Jezus dopełniają i odnawiają dzieło stworzenia. W czwartej Ewangelii Jezus nazywa swe czyny *erga* (dzieła). Tego samego słowa używa LXX na określenie Bożego dzieła stworzenia (Rdz 2, 2). Jezus łączy cuda uzdrowienia ze stwórczą działalnością Boga: „Ojciec Mój działa i Ja działam” (J 5, 17). Cuda uzdrowienia są nowym stworzeniem i zwycięstwem nad szatanem.

Owa stwórcza działalność nie jest pozbawiona sprzeciwu. Dlatego nowotestamentalne cuda zawierają idee i element zmagania się i walki. Jezus wydaje autorytatywne polecenie, rozkazuje, występuje przeciwko czemuś. Z tego powodu cuda nowotestamentalne są często przedstawiane jako egzorcyzmy (por. Mk 1, 23-27; 4, 35-41 par.). Nie oznacza to oczywiście, że ewangelisti wszędzie dostrzegali złorową moc szatana. Byli jednak przekonani, że wszelkie zło, nie tylko duchowe, ale i fizyczne, należy do obszaru, który pozostaje w sprzeczności wobec Boga. Z tego powodu język sprzeciwu i walki pojawiający się w opisach cudów jest nie tylko symbolem. Działalność i posługa Jezusa jest istotnie jednoznaczna walką z mocami zła, które zawładnęły światem. W określony sposób działają one nadal, jakkolwiek wynik zmagania jest już przesądzony. W jaki sposób należy rozumieć ewangeliczne egzorcyzmy, ujawnia się w kontrowersji wzmiankującej Belzebuba (Mk 3, 22-30; Mt 12, 24-32; Łk 11, 15-23). Dwa królestwa stoją niejako naprzeciw siebie. Cuda Jezusa ukazują i są wyrazem zwycięstwa królestwa Bożego (Łk 11, 20: „Jesli Ja palcem Bożym wyrzucam zle duchy, zatem przybliżyło się do was królestwo Boże”)<sup>141</sup>.

Cuda nie tylko ukazują fakt, że królestwo Boże zostało zapoczątkowane w osobie i działaniu Jezusa, ale także ukazują, w jaki sposób, przez co się to dokonuje. Otóż Bóg ustanawia swe królestwo, „uzdrawiając”. To uzdrowienie jest nie

<sup>140</sup> Zoh. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, (HThK.NT 3), t. 1, Freiburg i in. 1999, 406-414, R. Pesch, *Jesu ureigene Taten. Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD 52), Freiburg i in. 1970; A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, 29nn.

<sup>141</sup> G. Dellung, *Das Verständnis*, 308. Por. także Ph.H. Menoud, *Wunder und Sakrament im Neuen Testament*, ThZ

tylko uzdrowieniem duchowym, ale cały człowiek łącznie ze swą cielesnością zostaje przyjęty przez Chrystusa i dostępuje zbawienia. Ponieważ jednak królestwo Boże zostało już wprawdzie zapoczątkowane, ale nie osiągnęło jeszcze swej pełni, także uzdrawiająca Chrystusowa działalność została zapoczątkowana, ale nie została dopełniona. Jezusowe czyny są potwierdzeniem Jego orędzia, ale nie są definitywnymi dziełami Boga na ziemi. Całkowite odnowienie, które teraz zostało zapoczątkowane, nastąpi wraz z zmartwychwstaniem. Cuda są nie tylko zapowiedzią ale rzeczywistym zadatkim w obecnym czasie. To eschatologiczne rozumienie cudów przez Jezusa stanowi charakterystyczną cechę Jezusowego orędzia. Niektórzy dopatrują się tutaj istotnej różnicy pomiędzy cudami w NT a cudami opowiedzianymi w ówczesnej literaturze<sup>142</sup>. W tym sensie można powiedzieć, że w połączeniu „słowa – znaki” słowo posiada znaczenie pierwszorzędne. Tak też w Ewangelii Mateusza czyny cudowne opowiedziane w rozdz. 8 – 9 stanowią odpowiedź na postawione przez Jana pytanie. Mateusz zainteresowany jest zatem cudami Jezusa z punktu widzenia jego eschatologii.

Ponieważ królestwo Boże nie zostało dopełnione w Jezusie, cierpienie i śmierć nie zostały usunięte, ale poprzez Niego Boże zbawcze słowo zostało wypowiedziane raz na zawsze oraz w Jego działalności wprowadzone zostało ostateczne zbawcze działanie Boga. Dlatego i cuda Jezusa mają ostateczny i eschatologiczny charakter. Są światłami, które w nocy ukazują kierunek drogi, chociaż nie usuwają ciemności całkowicie.

Cuda Jezusa otrzymują swą wyjątkowość dzięki relacji do głoszonego objawiania się królestwa Bożego. Umacniają naszą wiarę w zbawczą interwencję Boga w osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach. Nie są jednak dowodami. Raczej wzywają do podjęcia decyzji. Ci którzy są świadkami egzorcyzmów i uzdrowień, mogą stwierdzić, że Jezus jest „opętany i przez księcia złych duchów wyrzuca złe duchy” (Mk 3, 22), ale także stwierdzić, że są to cuda dokonywane „palcem Bożym” (Łk 11, 20).

### 3.2. Mowa Misyjna (10, 1-42)

Drugie w kolejności przemówienie Jezusa w Mateuszowej Ewangelii nosi zazwyczaj nazwę „Mowa Misyjna”. Tytuł nie odzwierciedla dokładnie materiału zawartego w Mowie, ponieważ temat misji, jakkolwiek bardzo ważny, pojawia się w gruncie rzeczy w początkowej tylko części przemówienia i na końcu. Poza tym, choć na początku Mowy pojawia się wzmianka o wysłaniu uczniów (10, 5), nic nie słyszymy na temat działalności wysłanych uczniów, a nawet o ich powrocie, jak to ma miejsce w paralelnych opisach Marka i Łukasza. Z tego m.in. powodu

<sup>142</sup> P.J. Achtemeier, *Gospel Miracle Tradition and the Divine Man*, Int 26 (1978) 185.



można byłoby odnieść wrażenie, że misja Dwunastu przedłuża się aż po dziś dzień. Prawdopodobnie taka właśnie była zapewne intencja ewangelisty. Słowa Jezusowego przemówienia kierują się zatem bezpośrednio do Dwunastu uczniów, zwanych też apostołami, ale poprzez nich do wszystkich, którzy kontynuują ich posłannictwo. Słusznie można twierdzić, że ewangelista Mateusz w oparciu o słowa Jezusa skierowane do uczniów sporządził przemówienie przeznaczone do wszystkich uczniów i członków wspólnoty chrześcijańskiej powołanych do urzeczywistniania wiernie i wytrwale posłannictwa chrześcijańskiego. W konsekwencji Mowa Misyjna odzwierciedla z jednej strony historyczną sytuację wysłania, z drugiej ujawnia doświadczenia pracy misyjnej w pierwotnej Mateuszowej wspólnocie kościelnej.

Całe przemówienie skonstruowane zostało w oparciu o instrukcje skierowane do uczniów, a znajdujące się w Q (Łk 10, 2-16) oraz Mk 6, 7-13, 30n. Po początkowych instrukcjach dla uczniów, w których pobrzmiewają tony sądu eschatologicznego, pojawia się tematyka zagrożeń, na jakie wystawieni są wysłannicy. Słyszemy zatem o wydawaniu przed namiestników i królów, o chłostach, podziałach w rodzinach, a nawet o męczeństwie. Obok tego ciemnego tonu dostrzegalny jest także ton nadziei i otuchy. Wprowadza go zapowiedź pomocy Ducha Świętego, powrotu Syna Człowieczego, opieki Ojca niebieskiego. Misjonarze, idąc za Jezusem, przejmują Jego cierpienia, ale też staną się uczestnikami Jego zwycięstwa.

W kwestii struktury najłatwiej daje się zauważyć jednolitość fragmentu 10, 5-15. Tworzą je wypowiedzi mówiące o przechodzeniu z miejsce na miejsce (ww. 5, 6, 7, 11, 12, 14), a także szczegółowe zalecenia czynienia tego, nieczynienia tamtego i tym podobne. Wraz z w. 16 zmienia się tematyka: *Oto Ja was posyłam jak owce między wilki...* Następują dość szczegółowe zapowiedzi, tworząc w ten sposób kolejną jednostkę tematyczną (ww. 16-23). Wersety 24-25 zawierają ogólną zapowiedź dotyczącą losu uczniów Jezusa. Nie powinni spodziewać się innego traktowania niż ich Mistrz. W ten sposób zaznaczony pośrednio motyw *imitatio Christi* w poprzednich fragmentach, ujawnia się teraz już zupełnie wyraźnie. W centrum całego rozdz. 10, a w konsekwencji w centrum Mowy Misyjnej, znajdują się słowa pociechy i otuchy (ww. 26-31). Trzykrotne: *Nie bójcie się* (ww. 26, 28, 31) wyznacza ogólny tenor tego fragmentu. Kolejna jednostka (ww. 32-33) dotycząca odważnego wyznawania Jezusa, ale także jego braku przywołuje wcześniejszy fragment o traktowaniu uczniów podobnie jak traktowany był ich Mistrz (ww. 24-25). Następny fragment (ww. 34-39) powraca do tematu prześladowania oraz podziału w rodzinach. Problematyką przyjmowania uczniów głoszących Ewangelię Jezusa kończy się mowa misyjna (ww. 40-42) (Davies - Allison, II, 160nn).

Uważne spojrzenie na przedstawioną strukturę pozwala zauważyć, że cała mowa poprzedzona fragmentem narracyjnym o wyborze Dwunastu (10, 1-4) i zamknięta podsumowującym stwierdzeniem (11, 1), zbudowana jest chiastycznie. Schematycznie struktura ta przedstawia się następująco:



- 1) Wprowadzenie narracyjne – wybór Dwunastu (10. 1-4)
- 2) Instrukcja dla wyruszających w drogę misjonarzy (ww. 5-15)
- 3) Prześladowania i rozbić rodzin (ww. 16-23)
- 4) Jezus i uczniowie: los Jezusa losem Jego uczniów (ww. 24-25)
- 5) Wezwanie do odwagi (ww. 26-31)
- 6) Jezus i uczniowie: wyznanie i zaparcie się (ww. 32-33)
- 7) Prześladowania i rozbić rodzin (ww. 34-39)
- 8) Przyjęcie uczniów i nagroda za przyjęcie (ww. 40-42)
- 9) Zakończenie narracyjne (11. 1)

Jak zatem widać, w centrum mowy misyjnej znajduje się wezwanie do odwagi w głoszeniu (ww. 26-31). W kontekście jednak całości szczególnie doniosłym jest w. 23: *Zaprawdę powiadam wam: Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy*. Idzie w nim o to, czy Jezus spodziewał się w bliskiej przyszłości nadejścia królestwa Bożego. Wykład Mowy Misyjnej będzie musiał uwzględnić treściową zawartość tego ważnego wersetu.

### Bibliografia

- Bartnicki R., *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35 – 11, 1*, Warszawa 1985; tenże, *Tradycja i redakcja Mt 9, 35 – 10, 5a*, WST 2 (1984) 21-34; tenże, *Redakcyjna praca Mateusza w Mt 9, 35 – 11, 1*, RBL 40/4 (1987) 280-288; tenże, *Die Junger Jesu in Mt 9, 35 – 11, 1*, CT 58 (1988) 39-56; Bovon F., *Le discours missionnaire de Jesus: reception patristique et narration apocryphe*, ETR 68 (1993) 481-497; Cerfaux L., *Discours de mission*, Paris 1956; Crockett B.R., *The Missionary Experience of the Matthean Community: A Redactional Analysis of Matthew 10*, Ann Arbor 1989; Eung Chun Park, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (WUNT 11, 81), Tübingen 1995; Genyut F., *Evangile de Matthieu 10, 1-42. Le discours apostolique*, SemiotBib 65 (1992) 3-17; Grilli M., *Comunità e missione, le direttive di Matteo*, *Indagine esegetica su Mt 9, 35-11, 1* (EHS XXIII/458), Frankfurt/M. 1991; Karpinski R., *Evousia. A la havo de l'enseignement de Jesus et de la mission apostolique selon Matthieu*, Rome 1968; Theissen G., *Studien zur Soziologie des Urchristentum* (WUNT 19), 1979; Uro R., *Sheep among the Wolves: A Study on the Mission Instructions of Q*, Helsinki 1987; Weaver D.J., *The Missionary Discourse in the Gospel of Matthew. A literary critical Analysis*, Ann Arbor 1989; tenże, *Matthew's Missionary Discourse. A literary critical Analysis* (JSNTSup 18), Sheffield 1990.

#### 3.2.1. Wprowadzenie narracyjne – wybór Dwunastu (10, 1-4)

10<sup>1</sup> *Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i dał im władzę nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszelką chorobę i wszelką słabość.*

<sup>2</sup> *A oto imiona dwunastu Apostołów: pierwszy Szymon, zwany Piotrem, i jego brat Andrzej, Jakub, syn Zebedeusza, i jego brat Jan,*

<sup>3</sup> *Filip i Bartłomiej, Tomasz i Mateusz celnik,*

*Jakub, syn Alfeusza, i Tadeusz<sup>a</sup>.*

<sup>a</sup> *Szymon Gorliwy<sup>b</sup> i Judasz Iszkarjota<sup>c</sup>, który miał Go zdradzić.*

<sup>a</sup>) Niektóre rękopisy mają *Lebbaios* (np. D), inne, tj. świadectwa zachodnie, aleksandryjskie, cesarejskie i egipskie (x. B. lat. co) *Thaddaios*. Jeszcze inne łączą obydwia imiona: *Tadeusz* zwany *Lebeusz* albo odwrotnie (C<sup>a</sup>, C<sup>b</sup>, L, W, Q, P<sup>a</sup>). Lekcja łączona jest z pewnością wierna. Należy zatem zdecydować pomiędzy jednym a drugim imieniem. Większość świadectw przemawia za przyjęciem *Thaddaios* (por. TCGNT, 26).

<sup>b</sup>) Lekcja: *Kananaios* (z aram.: Zelota, Gorliwiec) pojawia się w: B, C, L, N, P, 33 i jest bardziej prawdopodobna niż *Kananites* (mieszkaniec Kany) x, W, Θ, P<sup>b</sup>, 33.

<sup>c</sup>) Zdaniem większości świadectw przydomkiem Judasza jest *Iskariotes*, co oznaczałoby: człowiek z Kariotu. Taką lekcję potwierdzają warianty J 6, 71: *apo Karyōtou*; x<sup>a</sup>, Θ, P<sup>a</sup>, syr<sup>a</sup>: J 12, 4; D: J 13, 2; D, it<sup>a</sup>: J 14, 22; D. Inna lekcja: *Skariotes* (26, 14; ML 14, 10; D, lat) dała początek najrozmaitszym tłumaczeniom (zdrajca, sykariusz, zabójca i in.).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Powyższa jednostka składa się wyraźnie z dwóch części. Są nimi: przekazanie uczniom uprawnień (w. 1) oraz podanie ich imion (ww. 2-4). W w. 1, mówiącym o uprawnieniach uczniów, zauważalny jest paralelizm: *Jezus przywołał... udzielił... aby wypędzali... i leczyli... wszystkie choroby i wszystkie słabości* (w. 1). Werset 2 zawiera imiona apostołów, w liczbie dwunastu, ułożone parami (J. Jeremias, *Paarweise Sendung*, 132nn). Wyjątek stanowi pierwsza czwórka, która poprzez trzykrotne *kai* sprawia wrażenie ściślejszego powiązania osób (należy jednak zaznaczyć, że owo *kai* pomiędzy imionami Andrzeja i Jakuba nie jest bez zastrzeżeń z punktu widzenia krytyki tekstu). W wyliczaniu daje się zauważyć tendencja do uściśniania imion: *Jakub syn Zebedeusza i brat jego Jan... celnik Mateusz, Jakub syn Alfeusza... Szymon Gorliwy, Judasz Iszkarjota*. Jedynie cztery imiona nie są uściśnione epitetami: Filip, Bartłomiej, Tomasz, Tadeusz. Schematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Przywołanie i przekazanie uprawnień dwunastu uczniom (w. 1)
- 2) Spis imion Dwunastu (ww. 2-4).

**Tradycja i redakcja.** U podstaw perykopy znajdują się dwa teksty Markowe (Bartnicki, *Uczeń Jezusa*, 45nn). Pierwszy to Mk 6, 7 mówiący o rozesłaniu, drugi Mk 3, 16-19 dotyczy ukonstituowania się grona Dwunastu. Pierwszy (Mk 6, 7) wykorzystany został w w. 1, ale z opuszczeniem słów: „i zaczął ich wysyłać po dwóch” oraz z dodaniem przez Mateusza *aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości* (por. Mk 3, 15). Z kolei wypowiedzi Mk 3, 16-19 wykorzystane zostały w pozostałych ww. 2-4. Ponieważ temat ukonstituowania się grupy Dwunastu oraz ich rozesłania pojawia się już w sposób łączony u Marka (por. Mk 3, 13. 15 z 6, 7), wynika stąd, że Mateusz znalazł u Marka sugestię, aby powiązać obydwie te perykopy (Mk 3, 16-19 i Mk 6, 7-13). Poprzez takie powiązanie rozesłania z podaniem imion apostołów, Mateusz podkreśla misyjny charakter apostołatu. Oczywiście,

pomiędzy spisem imion u Marka a spisem w pierwszej Ewangelii występują różnice. Tak więc u Mateusza pierwszeństwo Piotra zostało podkreślone przez dodanie słowa *prōtos*. Andrzej przeszedł z miejsca czwartego na drugie zapewne dlatego, że Mateusz rozpoczyna spis od dwóch par braci. Przydomek *Boanerges* nie interesuje już Mateusza, prawdopodobnie z powodu niejasności znaczenia. Imię Tomasz zostaje połączone z imieniem Mateusz, a kolejność podania jest odwrotna niż u Marka, być może ze względów eufoniki. Przy imieniu Mateusz ewangelista podaje profesję – celnik (por. 9, 9). Godne uwagi jest to, że dziewięć spośród dwunastu imion ma charakter hebrajsko-aramejski, a tylko trzy (Andrzej, Tadeusz i Filip) hellenistyczny. Redakcyjne interwencje Mateusza pojawiają się wyraźnie. W szczególności w. 1, w tle którego – jak wspomniano – znajduje się Mk 6, 7, jest wyraźnie redakcyjny.

**Gatunek.** Spis uczniów jako gatunek literacki jest obecny w literaturze rabinackiej (*m. Abot* 2, 8), a także w świecie grecko-rzymskim (Diogenes Laertios, *Vit.* 8, 46). O ile spisy genealogiczne ukazywały łańcuch prehistorii, spis uczniów wskazuje posthistorię. Można zatem powiedzieć, że o ile w Ewangelii Mateusza perykopa 1, 2-17 (genealogia Jezusa) ukazuje związek Jezusa z przeszłością, z poprzedzającymi Go potomkami Abrahama, o tyle rozdz. 10 ukazuje Jego związek z przyszłością, z Kościołem, którego głową będzie Piotr.

**Historyczność.** Dwanaście konkretnych imion przemawia za historycznością wydarzenia. Dziewięć z nich – jak wspomniano – to imiona semickie, trzy (Andrzej, Filip i Tadeusz) – greckie. Potwierdza to znany fakt wpływów greckich w Galilei i wskazuje na galilejskie pochodzenie tych, którzy je nosili. Wybranie i nadanie autorytetu określonym osobom, choć miało miejsce w historycznym momencie życia ziemskiego Jezusa, oznacza równocześnie przeniesienie misji Jezusa na teraźniejszość i przyszłość wspólnoty Kościoła. Wybranie uczniów jest więc sprawą przeszłości, ale zarazem teraźniejszości i przyszłości. Niewielu uczonych skłonnych jest negować ustanowienie grupy Dwunastu uczniów przez Jezusa. Jakkolwiek wyrażenie *dōdeka* pojawia się tylko jeden raz w Q (Łk 19, 28 par.), to jednak stało się ono *terminus technicus* w pierwotnym chrześcijaństwie (por. 1 Kor 15: Judasz znany był jako *jeden z Dwunastu* – 26, 14, 17). Jezus wybrał spośród swych słuchaczy specjalną grupę Dwunastu będącą profetycznym symbolem: w działalności Jezusa dokonywało się eschatologiczne zebranie i zgromadzenie Izraela (R.P. Meye, *Jesus and the Twelve*, 192-209).

## II. Egzegeza

**10, 1.** Wtedy przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów... Odpowiedzią Jezusa na potrzeby ludu jest wezwanie do siebie dwunastu uczniów. Inicjatywa leży całkowicie po stronie Jezusa. On podejmuje decyzję i powołuje. Znamienne, że



nie podano racji powołania tych akurat uczniów, a nie innych. Ostatecznie liczy się wola i decyzja Jezusa. Dotychczas ewangelista opowiedział o powołaniu braci Piotra i Andrzeja, Jakuba i Jana (4, 16nn) oraz Mateusza (9, 9n). W informacji o przywołaniu można upatrywać reminiscencji bardziej indywidualnych powołań. Ewangelista Mateusz podaje spis stosunkowo późno (por. Mk 3, 13-19). Powodem jest zapewne pragnienie umiejscowienia imion uczniów bezpośrednio przed mową odnoszącą się do nich w szczególny sposób. Poza tym dopiero po ukazaniu czynów i słów Jezusa (rozdz. 5 - 9) jawi się wyraźniej obraz Jego ucznia. Jezus jako wzór i model przedstawiony jest najpierw. Uczniowie jako naśladowcy Jezusa (idea *imitatio lesu*) w bezpośrednim następstwie. Liczba dwanaście jest liczbą symboliczną (W. Horbury, *The Twelve*, 503nn). Trzykrotnie w krótkich odstępach pojawia się słowo: *dōdeka* (w. 1. 2. 5). Symbolizuje cały lud Izraela (19, 28) oraz wskazuje na dwunastu uczniów jako duchowych ojców kształtującego się ludu Bożego. Dla ewangelisty stanowią łącznik pomiędzy okresem przedpaschalnym i popaschalnym (por. 28, 16-20). Należą oni do czasu Jezusa oraz do czasu Kościoła. W Ewangelii Mateusza grupa Dwunastu stanowi instytucję, jakkolwiek nie tak silnie podkreślaną jak u Łukasza. Podkreślenie Dwunastu ma miejsce jeszcze przy końcu Mowy misyjnej (11, 1), przy ostatniej zapowiedzi Męki (20, 17), w kontekście Ostatniej Wieczerzy (26, 20) oraz nakazu misyjnego (28, 16: Jedenastu). Ewangelista od różnia grupę Dwunastu od pozostałych uczniów. Nazywając ich jednak uczniami, umiejscawia ich bliżej uczniów i bliżej wspólnoty.

Owym Dwunastu dano uczestniczyć we władzy Jezusa poprzez wypędzanie złych duchów i uzdrawianie. Wzmianka o pokonywaniu wszelkiej choroby i wszelkiej słabości (por. 9, 35) wskazuje, że przedłużają oni działalność Jezusa. W następnych wersetach nie znajdziemy jednak informacji o tym, w jaki sposób Dwunastu wykorzystало otrzymane uprawnienia (inaczej Mk 6, 12n). Dzieje się tak dlatego, aby unaocznić, że tamto dokonane w określonym czasie wydarzenie ma znaczenie także dla teraźniejszości; przekazanie uprawnień służące misji do Izraela, odnosi się - w rozumieniu ewangelisty - do teraźniejszości wspólnoty uczniów Jezusa. Otrzymane uprawnienia wykorzystywane są nadal!

2. Po raz pierwszy pojawia się określenie *apostolos* - *apostol*. Oznacza kogoś, kto jest *posłany* (hebr. *šāliḥ*), kogoś kto występuje w imieniu posyłającego i jest jego reprezentantem. W LXX rzeczownik ten występuje jeden tylko raz (1 Krl 14, 6). W NT podobnie jak *angelos* oznacza posłańca Boga, ale i ludzi (J 13, 16; 2 Kor 8, 3; Flp 2, 25; Hbr 3, 1). Tłem dla nowotestamentalnego rozumienia rzeczownika *apostolos* jest judaizm rabinistyczny: *šāliḥ* (*posłany*) jest jakby samym posyłającym (np. *m.Ber.* 5, 5). Powstaje pytanie, czy w omawianym miejscu pojęcie to rozumiane jest w znaczeniu technicznym, czy też jeszcze funkcjonalnym, inaczej mówiąc, czy rozumie się to określenie jako specyficzny tytuł, czy też zaznaczony jest w ten sposób jedynie fakt posłania. Zauważyć można, że nie ma tu wyraźnego



nazwania dwunastu uczniów apostołami, jak w Łk 6, 13. Z tego powodu można sądzić, że w tym konkretnym miejscu w większym stopniu zwraca na siebie uwagę idea posłannictwa, w mniejszym natomiast jest to specyficzny tytuł. Wymienieni uczniowie są wysłannikami Jezusa. Można byłoby zapytać, dlaczego określenie apostoł pojawia się ten jedyny raz tutaj w całej Ewangelii. Prawdopodobnie dlatego, że członkowie wspólnoty z łatwością mogą identyfikować się z „uczniami” Jezusa, ale już w znacznie mniejszym stopniu z „Apostołami”, którzy wówczas stawali się postaciami przeszłości. Słowo „uczeń” było niezwykle przemawiające dla wspólnoty starającej się zrozumieć istotę bycia chrześcijaninem jako relację do historycznego Jezusa. Być chrześcijaninem dla Mateusza oznacza być i stać się ciągle uczniem.

Cztery pierwsze imiona należą do powołanych nad Jeziorem Galilejskim braci (4, 18-22). Pierwszym jest Szymon. Jego przydomek – Piotr nie jest objaśniony (por. 4, 18). Jako najczęściej wymieniany w Ewangelii uczeń spełnia funkcje ich reprezentanta (15, 5; 16, 6; 17, 4; 18, 21; 19, 27). Pochodzące od redaktora określenie: *prōtos* (por. 20, 27) posiada duże znaczenie. Wskazuje na jego uprzywilejowaną pozycję. Podobnie jak Judasz, zajmujący ostatnie miejsce na liście, jest w najwyższym stopniu niegodnym, tak Piotr, występujący zawsze na pierwszym miejscu jest najbardziej szanowanym Apostołem. Wraz z Piotrem wymieniony jest Andrzej, brat Piotra, który nie będzie już więcej wspomniany w Ewangelii Mateusza. Brak jest podkreślenia grupy trzech: Piotr, Jan i Jakub, jak to widzimy u Mk 3, 16n (por. także Dz 1, 13). Jan i Jakub pojawiają się nadto jedynie dwa razy w Ewangelii Mateusza (17, 1: w opowiadaniu o Przemienieniu Jezusa oraz 20, 20-28: w kontekście prośby przedłożonej Jezusowi przez ich matkę). Brak przydomku *Boanerges* = *synowie gromu* (por. Mk 3, 17): najwyraźniej nie odgrywał on większej roli we wspólnocie ewangelisty (J.T. Rook, *Boanerges*, 94nn).

3. Kolejne imiona wymienione są również parami. Być może w ten sposób sygnalizowany jest fakt wysyłania „po dwóch” (por. Mk 6, 7), co odpowiada starotestamentalnym wymogom przedkładania świadectwa przez dwóch albo trzech świadków (por. 18, 16). Imiona: Filip, Bartłomiej (prawdopodobnie Natanael z J 1, 45-51), a także Tomasz, w Ewangelii Mateusza pojawiają się jedynie na tym miejscu. Tomasz według starożytnej tradycji zaniósł chrześcijaństwo do Indii. W Ewangelii Jana pojawia się kilkakrotnie (J 11, 16; 14, 5; 20, 24-29; 21, 2). Niekiedy nazywany jest przydomkiem *Didymos* (= *bliźniak*, nie wiadomo jednak, czyim był bliźniakiem). Mateusz nazwany jest – w nawiązaniu do 9, 9 – celnikiem. Na temat Jakuba, syna Alfeusza wiemy bardzo niewiele. Bywa identyfikowany z Jakubem, synem Marii (Mt 27, 56; Mk 2, 14; Łk 24, 10), albo z bratem Lewiego (wg Mk 2, 14 Lewi był także synem Alfeusza). Nie jest to Jakub, brat Pański (1 Kor 15, 7; Ga 1, 19). O Tadeuszu, który w niektórych rękopisach nazywany jest *Lebbaïos* wiemy także niewiele. Być może jest to ta sama postać, która

nazywana jest w spisach Łukaszkowych: Juda Jakuba (por. Mt 10, 3 [sys]; Łk 6, 16; Dz 1, 13).

4. Przydomki Szymona (Kananejczyk) i Judasza (Iszkariota) sprawiają sporo trudności. Określenie *Kananejczyk* nie wydaje się pochodzić od Kany lub Kananu, ale raczej od aramejskiego *qannā ni* = *gorliwiec, entuzjasta*. Jakkolwiek istnieje szerokie przekonanie, że Szymon przynależał wcześniej do politycznie radykalnego ugrupowania zelotów, to jednak nie jest to pewne. Być może przydomek wskazuje jedynie, że był to człowiek po prostu gorliwy (por. Łk 6, 15; Dz 1, 13; zob. jeszcze *1 Mch* 18, 12). Byłoby niewątpliwie czymś niezwykłym, gdyby był zelotą, zwolennik militarnego sprzeciwu wobec rzymskich władz okupacyjnych, należał do najbliższego kręgu uczniów Jezusa (R.A. Horsley, *The Zealots*, 159-192). Brak bliższego objaśnienia wskazuje, że objaśnienie takie dla czytelników Ewangelii nie było potrzebne.

Ostatnim w spisie apostołów jest Judasz Iszkariota zapowiedziany jako zdrajca. Pojawia się pięciokrotnie w pierwszej Ewangelii (10, 4; 26, 14-16; podejmuje się wydać Jezusa; 26, 20-25; wskazany jest przez Jezusa jako ten, który zdradzi; 26, 47-56; prowadzi ludzi, aby pojmać Jezusa; 27, 3-10; odbiera sobie życie). Z wyjątkiem 27, 3-10 materiał pochodzi z Ewangelii Marka. Przydomek *Iszkariota* stał się przedmiotem wielu dyskusji, ponieważ ewangelści pozostawiają go bez objaśnienia. W NT słowo to występuje w różnych formach. Mamy więc *Iskariōth* (Mk 14, 10; Łk 6, 16), *Iskariōtēs* (J 6, 71; 12, 14; 13, 2, 26; 14, 22), *Skariōth* pojawia się w kodeksie D w Mk 3, 19; J 6, 71. Natomiast w Mt 10, 4; 26, 14; Mk 14, 10 ten sam kodeks D posiada *Skariōtēs*. Niektórzy rozumieją przydomek jako *nomen gentilitium*: człowiek z Kariotu. Inni wyprowadzają od greckiego słowa *sikarios* (*bandyta, zabójca*) albo od aram. *īškarjā* (*człowiek fałszywy, zdrajca*; byłoby to wówczas rodzaj *vaticinium ex eventu*). Jeszcze inne możliwości: człowiek z Jerycha, człowiek Issachara, człowiek Korego (por. Józef Flawiusz, *Bell.* 1, 134; 4, 449), człowiek z Sychar, wreszcie: człowiek rudowłosy.

### III. Aspekt kerymatyczny

Omawiana perykopa posiada duże znaczenie dla rozumienia roli Dwunastu. Konkretnie imiona uczniów wskazują na konkretne wydarzenia przeszłości, konkretne czyny Jezusa. Imiona wskazują na jedność i historyczność tego, o czym się opowiada. Greckie imiona stoją obok hebrajskich, zwykli rybacy obok radykałów i uczniów Jana Chrzciciela. Barwne zgromadzenie nie wydaje się szczególnie uczonne ani szczególnie łatwe w prowadzeniu. Jezus zmuszony był ich niekiedy karcić i korygować. Kiedy jednak Duch Święty zapalił ich serca i umysły, z powodzeniem kontynuują dzieło Jezusa. W przekazany przez Mateusza spisie zauważalna jest

także swoista „hierarchia”. Na pierwszym miejscu Piotr, wraz z innymi trzema tworzący grupę, której najwyraźniej przysługuje szczególny w łonie Dwunastu autorytet. W przemyślanym uporządkowaniu osób można upatrywać zaczątek hierarchicznej struktury w Kościele. Na początku dwaj bracia, o których wiadomo było, że zostali powołani jako pierwsi (4, 18-22). W Ewangelii Jana dowiadujemy się nieco więcej o Filipie i Bartłomieju (J 1, 43-51; 6, 5-7; 14, 8-10). Pomimo to o większości spośród Dwunastu wiemy raczej niewiele. Nic więc dziwnego, że późniejsza legenda usiłowała wypełnić miejsca, które Ewangelia Mateusza i pozostałe Ewangelie pozostawiły jakby niezapełnione. Nie zamierzały jednak zadawać ludzkiej nawet bardzo pobożnej ciekawości. Przedkładały ukazywanie Tego, od którego swe powołanie i godność zawdzięczało Dwunastu. Wiadomo tylko, że wiernie wypełnili powierzoną im misję. Z jednym wyjątkiem. Fakt, że do ich grona należał Judasz stanowi jedną z najstraszniejszych tajemnic dziejów. Bardzo blisko przebiegają granice królestwa Bożego i królestwa szatana. Jezus uczynił swych uczniów najbliższymi współpracownikami i przyjaciółmi. W ten sposób przyjął na siebie ryzyko zdrady. Jak zawsze.

**Historia interpretacji** wszystkich czasów podkreślała niestrudzenie, że Piotr był powołany jako pierwszy. Pojawiało się przekonanie, że swe wyróżnienie Piotr zawdzięcza swej wierze okazanej pod Cezareą Filipową (16, 18). Z ewangelicznych informacji o pierwszeństwie Piotra, Albert Wielki wyprowadzał prymat Piotra: „Piotr (...) nazwany jest pierwszym. Jednakże Andrzeja nie nazwano drugim (...), ponieważ wszyscy są drudzy jako podporządkowani jurysdykcji Piotra. Nie jest bowiem tak, aby jeden podporządkowany był drugiemu, ale wszyscy razem podporządkowani są Piotrowi” (wg Luz, II, 81, odn. 21). Protestanci interpretują pierwszeństwo w sensie pierwszeństwa w powołaniu. Powstaje jednak wówczas pytanie, skąd bierze się to podkreślanie pierwszeństwa? Z tego, że w 4, 18-20 Piotr jest powołany jako pierwszy oraz z tego, że w 10, 2 wymieniony jest jako pierwszy, nie wynika bynajmniej, aby należało to dodatkowo i *explicite* zaznaczyć. Z drugiej strony, Judasz wymieniany jest zawsze jako ostatni w spisie. Pytanie zatem, czy można z 10, 2 usunąć ideę szczególnej godności Piotra, jest ciągle na nowo stawiane. Przeciwnicy prymatu Biskupa rzymskiego odpowiadają, że taka godność przysługiwała tylko Piotrowi.

## Bibliografia

- Barnicki R., *Uczni Jezusa jako głosiceli Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35 - 11, 1*, Warszawa 1985; tenże, *Der Bereich der Tätigkeit der Jünger nach Mt 10, 5b-6, BZ 31 (1987) 250-256*; Horbury W., *The Twelve and the Pharisees*, NTS 32 (1986) 503-527; Horsley R.A., *The Zealots*, NovT 28 (1986) 159-192; Jeremias J., *Paarweise Sendung im Neuen Testament*, w: Abba, Göttingen 1966, 132-139; Leidig E., *Natanael, ein Sohn des Thalmäus*, TZ 36 (1980) 374-375; Meje R.P., *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids 1968; Morosco R.E., *Matthew's Formation as a Cynic/missionary Type-Scene*, JBL 103 (1984) 539-556; Rook J.T., *Boanerges, Sons of Thunder (Mark 3, 17)*, JBL 10 (1981) 94-95; Salerno A., *Un nuovo aspetto del primato di Pietro in Mt 10, 2 e 16, 18-19*, RivBib 28 (1980) 435-439; Villegas B., *Aver, Philip and James of Alphaeus*, NTS 33 (1987) 292-294.

## 3.2.2. Instrukcja dla wyruszających w drogę misjonarzy (10, 5-15)

<sup>1</sup> *Tych to Dwunastu wysłał Jezus*

*dając im następujące wskazania:*

*„Nie idźcie drogą pogan*

*i nie wchodzić do żadnego miasta samarytańskiego.*

<sup>2</sup> *Idźcie raczej do zagubionych owiec z domu Izraela.*

<sup>3</sup> *Idźcie i głoscie: «Bliskie jest królestwo Boże».*

<sup>4</sup> *Uzdrowiajcie chorych,*

*wskrzeszajcie umarłych<sup>a</sup>,*

*oczyszczajcie irredowatych,*

*wypędzajcie złe duchy.*

*Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!*

<sup>9</sup> *Nie przyjmujcie złota ani srebra, ani miedzi do waszych pasów.*

<sup>10</sup> *Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien,*

*ani sandałów, ani laski!*

*Wart jest bowiem robotnik swej strawy.*

<sup>11</sup> *A gdy przyjdziecie do jakiegoś miasta albo wsi,*

*wywieście się, kto tam jest godny*

*i u niego zatrzymajcie się, dopóki nie wyjdziecie.*

<sup>12</sup> *Wchodząc do domu, przywitajcie go pozdrowieniem<sup>a</sup>.*

<sup>13</sup> *Jeśli dom na to zasługuje,*

*niech zstąpi na niego pokój wasz;*

*jeśli zaś nie zasługuje,*

*niech pokój wasz powróci do was!*

<sup>14</sup> *Gdyby was gdzie nie chciano przyjmą*

*i nie chciano słuchać słów waszych,*

*wychodząc z takiego domu albo miasta,*

*strząśnijcie proch z nóg waszych.*

<sup>15</sup> *Zuprawdę, powiadam wam:*

*ziemi sodomskiej i gomorejskiej złej będzie w dzień sądu*

*niż temu miastu<sup>a</sup>.*

<sup>a</sup>) Powyższa fraza (*nekrous egelete*) pomijana jest przez liczne rękopisy: C<sup>1</sup>, L, X, Y, I<sup>1</sup>, Θ, [I], syr<sup>n</sup> <sup>ed</sup>, cop<sup>a</sup>, arm, Euzebiusz, Bazyl. Inne, umieszczają ją po *katharidzete* (16, 348, 372, 1093, 1579). Jeszcze inne – po *ekballite* (P, W, Δ, 566, 1573, 2145, syr<sup>2</sup>) albo też przed *asthenounas* (vg<sup>m</sup>). Lekcja, którą przyjmujemy, znajduje się w licznych i różnych świadectwach m.in. w<sup>a</sup>, B, C<sup>a</sup>, D, N, Σ, Φ, P, Γ<sup>1</sup>, 22, 33, 157, 349, 399, 365, it<sup>a</sup> <sup>1</sup>, vg, syr<sup>1</sup>, cop<sup>b</sup>, eth, geo, arab, Cyryl, Hilary. Wprawdzie różne umiejscowienia słowa albo frazy w tekście zazwyczaj rodzą podejrzenie interpolacji, to jednak w tym wypadku różnorodność położenia wynika raczej z przypadkowego podobieństwa zakończeń albo też z umyślnego przedstawienia jako bardziej odpowiedniego według logiki następstwa.

<sup>a</sup>) Niektóre ważne rękopisy, wśród nich w<sup>a</sup>, D, W, Θ, jak również przekłady łacinskie przytaczają formułę pozdrowienia: *legentes etrēnē tō(1) olkō(1) tūtō(1)*. Jest to zapewne wpływ tekstu paralelnego Łk 10, 5.



## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższy fragment Mowy misyjnej (10, 5-15) ukazuje różne aspekty działalności misyjnej. Przedstawia zatem jej protagonistów, czyli adresatów (ww. 5-6), program działalności (ww. 7-8d), jej styl (ww. 8e-10), a także metodę (ww. 11-15). Adresatami są wymienieni nieco wcześniej uczniowie w liczbie dwunastu (ww. 2-4). Ich zadanie przedstawione jest najpierw za pomocą krótkich zdań w formie imperatywów: *Idźcie... Nie idźcie...* (ww. 5nn). Misja skierowana do *owiec, które poginęły z domu Izraela* (w. 6), znajduje swoje uzasadnienie i fundament w stwierdzeniu: *Bliskie jest królestwo Boże* (w. 7). Z kolei następują polecenia dokonywania cudów zakończone zdaniem sapienclalnym o symetrycznych członach: *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (w. 8). Wprowadza ono wypowiedź na temat stylu działania wędrownych misjonarzy (ww. 9-10), a także dalsze zalecenia o charakterze kazuistycznym (ww. 11-14). Perykopa kończy się zdaniem typowo prorockim (w. 15). W szczegółach oraz schematycznie budowa omawianej perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Wysłannicy i zakres ich działania (ww. 5-6)
  - a) Nie do pogan i nie do Samarytan (w. 5a)
  - b) Do owiec z domu Izraela (w. 6)
- 2) Zadanie wysłanników (ww. 7-8)
  - a) Głosić orędzie Jezusa (w. 7)
  - b) Dokonywać czynów Jezusa (w. 8a-d)
- 3) Wyposażenie wysłanników (ww. 8e-10)
  - a) Ewangelia ma być dawana darmo (w. 8e);
  - b) Misjonarze mają pracować bez z troskania o wyposażenie (ww. 9-10a)
  - c) Misjonarze mają prawo do utrzymania (w. 10b)
- 4) Normy postępowania wysłanników (w. 11-14)
  - a) Wybór miejsca na zatrzymanie się w drodze (w. 11)
  - b) Przekazanie pozdrowienia i jego następstwa (ww. 11-13)
  - c) Zachowanie się misjonarza w wypadku odrzucenia (w. 14)
- 5) Słowo prorockie (w. 15).

**Tradycja i redakcja.** Instrukcja misyjna pojawia się cztery razy u synoptyków. Obok Mt 10 są to: Mk 6, 7-13; Łk 9, 2-6; 10, 1-12. Zestawiając dwukrotną relację u Łukasza łatwo dochodzi się do przekonania, że trzeci ewangelista przytoczył instrukcję osobno z Q (Łk 10, 1-12) i osobno z Mk (Łk 9, 2-6), natomiast Mateusz połączył obydwa źródła, a zatem przepracował Mk 6, 8-11 oraz Q. Co do szczegółów w trudnej kwestii pochodzenia omawianego fragmentu, brak jest zgody. Tak więc gdy idzie o ww. 5-6, niektórzy utrzymują, że źródłem jest Q, inni – że jest to źródło własne Mateusza, jeszcze inni, że jest to dzieło ewangelisty. Mając na uwadze charakter partykularystyczny wypowiedzi, trudno byłoby przypisać ją redakcyjnej

działalności ewangelisty. Z kolei ww. 7-8a są ściśle związane z Łk 10, 9, ale ich położenie na początku, nadające im programowy charakter, sugeruje redakcyjną działalność Mateusza. Co zaś tyczy się fragmentu ww. 8b-10, to logion w. 8b pochodzi najprawdopodobniej z własnego materiału Mateusza, zaś ww. 9-10 pochodzą najwyraźniej z Mk 6, 8-9 ze znaczącymi modyfikacjami. W ww. 11-15 wpływ Mk 6, 10-11 pojawia się tylko w ww. 11b. 14a. Poza tym fragment ten zdradza związek z Q (Łk 10, 5-12). Wydaje się, że Mateusz w tym miejscu bardziej przepracował Q, niż dostrzegamy to u Łukasza. Na wtórność Mateusza wskazują w tym wypadku elementy natury stylistycznej. Schematycznie i szczegółowo skomplikowana historia tradycji i redakcji przedstawia się następująco: w. 5a = Mk 6, 8a; ww. 5b-6 = Q<sup>Mt</sup> (albo materiał własny Mateusza); ww. 7-8 = Q<sup>Mt</sup> (por. Łk 10, 9); ww. 9-10 = Mk 6, 8b-9 i Q<sup>Mt</sup> (por. Łk 10, 3); w. 11 = Mk 6, 10 i Q<sup>Mt</sup> (por. Łk 10, 4); ww. 12-13 = Q<sup>Mt</sup> (por. Łk 10, 6); ww. 14-15 = Mk 6, 11 oraz Q<sup>Mt</sup> (por. Łk 10, 5) (zob. A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 286nn).

**Historyczność.** Omawiana instrukcja dla uczniów – misjonarzy daje wgląd we wczesnokościelną działalność wędrownych charyzmatyków. Działalność ta może i powinna być pojmowana jako kontynuacja sposobu życia Jezusa. Jezus jest niewątpliwie inicjatorem ruchu charyzmatycznych wędrownych kaznodziejów – misjonarzy. Posłanie uczniów doskonale harmonizuje z działalnością i postacią Jezusa. Za bardzo starożytnym charakterem fragmentu przemawia i to, że jest przekazany w dwóch wersjach. W szczególności wypowiedź na temat wyposażenia (Łk 10, 4) jest tak radykalnie sformułowana, że wszystkie Ewangelie widziały potrzebę jej złagodzenia (Mt dopuszcza laskę i sandały). Można zatem słusznie przypuszczać, że większość logiów 10, 9-16 (Łk 10, 2-12) i fakt posłania znajduje swe historyczne miejsce w działalności Jezusa. Inaczej należałoby odpowiedzieć, w jakim celu Jezus wzywał do radykalnego pójścia za sobą, skoro nie zamierzał utworzyć nowej wspólnoty, skoro nie chciał ich uczynić współuczestnikami swej własnej działalności (Luz, II, 89). W obliczu tak wielu poszczególnych wskazań dotyczących misji przekazywanych jako wskazania Jezusa negowanie historyczności takiego posłania jest rzeczą zupełnie arbitralną.

## II. Egzegeza

5-6. Przekazawszy Dwunastu odpowiednie uprawnienia, Jezus wysyła ich w drogę. W ten sposób stają się Jego przedstawicielami. W ST posłanie łączyło się z reprezentowaniem (Mojżesz – Wj 3, 10. 12. 14-15; misja prorocka – Iz 6, 8; Ez 2, 3) i to tak dalece, że wysłannik przekazywał słowa posyłającego w pierwszej osobie (por. 10, 16). Jezus otrzymuje posłannictwo od Ojca (10, 40) i przekazuje je Dwunastu (w. 5). Zgodnie z przekazaniem przez Jezusa wskazaniem, wysłannicy nie powinni iść drogą, która prowadzi do pogan. Także do Samarytan nie

mogą kierować się ich kroki. Z zakazu wstępowania do „miasta” samarytańskiego nie wynika, że misjonarze mogą rozwijać działalność na wioskach samarytańskich. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z niedoskonałym przekładem aramejskiego *m'dintā* = *provincia, obszar, terytorium*, ale także *miasto* (R. Köbert, *Vocabularium Syriacum*, 40). W tym miejscu idzie nie tylko o jakieś „miasto samarytańskie”, ale w ogóle tereny zamieszkiwane przez Samarytan. Celem wędrowki misjonarzy mają być *owce, które poginęły z domu Izraela*. Takie sformułowanie musiało brzmieć zaskakująco dla czytelników Ewangelii. Działalność misyjna pośród pogan była w owym czasie w rozkwicie. W jaki sposób zatem wytłumaczyć owo zawężenie pola działania pomimo powszechnego nakazu misyjnego 28, 16-20?

Objaśnienie biorące pod uwagę aspekt historyczny sugeruje, że mamy tu do czynienia albo z dwoma stadiami działalności Jezusa, albo że jeden z tych tekstów, a mianowicie 28, 16-20, jest popaschalny, albo wreszcie że obydwa teksty pochodzą z okresu popaschalnego, ale reprezentują różne wspólnoty Kościoła pierwotnego i nieco zróżnicowane podejście do misji wśród pogan (Gnilka, I, 361). To historyczne objaśnienie nie odpowiada jednak na pytanie, w jaki sposób Mateusz rozumiał obydwa teksty w ich wzajemnym napięciu? Tutaj odpowiedzi są następujące:

Mt 10, 5n nie ma na uwadze misji do Izraela. Izrael oznacza w tym miejscu „prawdziwego Izraela”, czyli Kościół. Droga do pogan oznaczałaby przyjmowanie pogańskich doktryn, droga do Samarytan - herezje. Inne wyjaśnienie sugeruje istnienie w Mateuszowym Kościele skrzydła partykularystycznego i judeochrześcijańskiego. Poprzez nakaz misyjny ewangelista chciał wzmocnić pozycje tych, którzy uznawali misję wśród pogan jako właściwą drogę Kościoła. Istnieje również i takie objaśnienie, że 10, 5n odnosi się tylko do Apostołów, podczas gdy nakaz misyjny do całego Kościoła (M. Grilli, *Indagine esegetica, ad loc.*). Najczęściej przyjmuje się, że ww. 5n odnoszą się jedynie do czasów Jezusa. Działalność misyjna w Izraelu to już przeszłość. W 28, 19n pojawia się nowa orientacja. Uczniowie mają czynić uczniami *wszystkie narody*. U Mateusza znajdujemy zatem to, co można byłoby nazwać historiozbawczą perspektywą. Widzi ona wyraźnie różnice pomiędzy czasem ziemskiej działalności Jezusa a czasem po zmartwychwstaniu, a tym samym dostrzega wyraźnie kierunek misji zmierzający od partykularyzmu do uniwersalizmu. Dlaczego jednak Mateusz zachował ów anachroniczny materiał. Otóż wydaje się, że nie tylko z racji „historycznych”, ale przede wszystkim dla podkreślenia, że Jezus przyszedł najpierw do Izraela, oraz dla podkreślenia ciągłości zamiaru Bożego (por. Wiefel, 193). Judeochrześcijanie, łącząc się w wierze z wiarą pogan, dostępują niczego innego jak udziału w nadziei Izraela. Tak więc relację 28, 19 do 10, 5n można rozumieć w tym sensie, że misja „do narodów” jest rozszerzeniem posłannictwa do Izraela. Można także uważać, że jest to zniesienie tej misji. Misja do Izraela zostałaby zastąpiona misją do narodów. Według 28, 19n posłanie uczniów do Izraela zasadniczo już nie istnieje. Wersety 5-6 byłyby zatem usunięte poprzez nakaz misyjny. W takim wypadku zadaniem ww. 5-6 byłoby



przygotować myśl o winie Izraela. Jakkolwiek Jezus oraz Jego uczniowie kierowali się głównie ku Izraelowi, to jednak Izrael odrzucił Jezusa. Rozstrzygnięcie pomiędzy tymi dwoma ujęciami nie jest łatwe. Bardziej prawdopodobne jest jednak to drugie rozwiązanie.

7. Przedmiotem głoszenia jest – podobnie jak w wypadku głoszenia Jana Chrzciciela (3, 2) oraz samego Jezusa (4, 17) – bliskość królestwa Bożego. Istnieje zatem ścisły paralelizm pomiędzy kerygmą Jana, Jezusa i uczniów. Różnica polega na pominięciu przez uczniów wezwania do nawrócenia. Może to wynikać stąd, że uczniowie odczuwają solidarność z grzesznikami (7, 3-5) albo też wezwanie do nawrócenia zostało pominięte dla tym większego podkreślenia głoszonego orędzia zbawczego. Różnica pomiędzy głoszeniem uczniów a głoszeniem Jezusa polega również na tym, że ci pierwsi przemawiają w imieniu Tego, który ich posłał; ich głoszenie nie jest autonomiczne. Po wydarzeniach paschalnych uczniowie głoszą nie tylko kerygmę o cierpiącym i zmartwychwstałym Chrystusie, ale orędzie Jezusa o bliskości królestwa. Jest ono rzeczywistością zbawczą, powszechną, ogarniającą cały świat, otrzymującą swe dopełnienie w przyszłości, ale obecną także w teraźniejszości. Zasadniczo jednak – jak to wynika z 28, 16-20 – przedpaschalna kerygma o królestwie Niebieskim została zastąpiona przez kerygmę o Jezusie Chrystusie.

8. Obok głoszenia równie ważne jest zadanie uzdrawiania. Uzdrawienia i głoszenie pozostają w łączności ze sobą. Uzdrawienia pozwoliły odgadnąć Janowi Chrzcicielowi, kim jest Jezus (11, 2-6). Zależność od chorób i śmierci jest najbardziej wyraznym i oczywistym wyrazem ograniczoności człowieka i niezbędności ocalenia. Uwolnienie z tych więzów jest doświadczeniem bliskości królestwa Bożego. Pozwala dostrzec, że Bóg pragnie owego wyzwolenia, które teraz dokonuje się w indywidualnych przypadkach. W uzdrawieniach dokonywanych przez uczniów ujawnia się „władza” przekazana przez Jezusa Dwunastu Apostołom (w. 1), a cała działalność uczniów przedstawia się jako kontynuacja działalności Jezusa. Cztery przejawy tej działalności: uzdrawianie chorych, wskrzeszanie umarłych, oczyszczanie trędowatych, wypędzanie złych duchów odzwierciedlają czyny Jezusa opisane w rozdz. 8 - 9.

Możliwość dokonywania wielkich dzieł została dana uczniom jako dar. Dar ten powinni przekazywać darmo. Krótkie zdanie: *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* pozostaje w pewnym napięciu w stosunku do 10b, gdzie mowa o tym, że godzien jest robotnik zapłaty swojej. Trudność jednak znika, jeśli się pamięta, że Mateusz jako zapłatę uważa *pożywienie* (*trofe*). Zapłatą może być tylko żywienie. Zapłata pieniężna za głoszenie Ewangelii albo uzdrawienia jest nie do przyjęcia. Jedno i drugie ma być świadczone darmo. Istnieją także wypowiedzi rabinackie mówiące o darmowym nauczaniu Tory (*b.Bek. 29a*). Różnica zdaje się polegać na tym,

że dla rabinów – w przeciwieństwie dla misjonarzy chrześcijańskich – ubóstwo nie jest elementem głoszenia. Dla misjonarzy chrześcijańskich, związek pomiędzy głoszeniem królestwa a ubóstwem jest nierozdzielny najpierw dlatego, że ubóstwo środków ukazuje królestwo jako rzeczywistość darmową. Królestwo nie jest osiągalne środkami ludzkimi. Misjonarze są głosicielami rzeczywistości, która do nich nie należy; nie kupili jej i nie mogą sprzedawać (Homerski, 187). Poza tym ubóstwo tego, kto się poświęca służbie królestwa jest znakiem całkowitej dyspozycyjności i oznaką całkowitego zawierzenia Opatrzności Bożej, która zatroszczy się o rzeczy konieczne (6, 25-34). Wg ewangelisty Mateusza ubóstwo i bezbronność należy do istoty głoszenia Ewangelii.

9. W zamian za głoszenie i dokonywanie cudów nie można żądać i otrzymać niczego z wyjątkiem pożywienia. Wzmianka o złocie, srebrze i miedzi (idzie tu o pieniądze z wymienionych kruszców) zdaje się wskazywać na stosunkowo dobre uwarunkowania materialne wspólnoty Mateuszowego Kościoła. Mk 6, 8 wspomina jedynie o miedzi, Łk 9, 3 – tylko o srebrze, co w tym wypadku oznacza ogólnie pieniądze. Złote monety kilkakrotnie większą wartość od pozostałych. Ponieważ religijne żebractwo nie było wówczas rzadkością, dlatego wysłannicy Jezusa zobowiązani byli do unikania takiego wrażenia (por. *Did. 11, 6*: „Kiedy wysłannik wyrusza w dalszą drogę, może zabrać chleb, aż do powrotu. Kiedy jednak domaga się pieniędzy, jest prorokiem fałszywym”). Pas służył nie tylko do podtrzymywania sukni, ale przechowywania pieniędzy i innych wartościowych przedmiotów.

10. Wskazania bardziej osobiste to głównie zakazy. Nie jest powiedziane, co takiego wysłannik ma zabrać ze sobą. Wymienione są natomiast przedmioty, których nie należy zabierać. Są to: torba, druga suknia, sandały, laska. Wymienione są zatem rzeczy najpotrzebniejsze w drodze. Torba zawierała prowiant. Chiton z wełny albo lnu noszony był bezpośrednio na ciele. Zabranie dwóch albo więcej chitonów, które chroniły przed chłodem, było czymś zwyczajnym. Sandały miały ułatwić wędrówkę. Podróżowanie boso uchodziło za przejaw wielkiego ubóstwa; niekiedy wyrazem żałoby albo postów. Laska służąca wędrówce jako wsparcie niekiedy stanowiła obronę przed zwierzętami. Podobna zalecenia spotkamy w pismach qumrańskich (por. Józef Flawiusz, *Ant. 2, 124*) oraz u wędrownych filozofów cyników (Epiktet, *Diss. 1, 24, 11*). Ci pierwsi nie prowadzili jednak działalności misyjnej, drudzy demonstrowali w ten sposób swoją samowystarczalność oraz niezależność od warunków życia. Przytaczany niekiedy przepis zakazujący wchodzić na dziedziniec świątyni w odzieniu pielgrzyma („Nie może człowiek odsłonić swej głowy przed wschodnią bramą naprzeciw świątyni. Nie powinien też przybyć do świątyni z laską, sandałami, torbą i pyłem na nogach”, *b.Ber. 9, 5*) stanowi jedynie zewnętrzny odpowiednik omawianych wskazań dla misjonarzy. W swym ubóstwie misjonarze są bezbronni, ale za to całkowicie oddani bliskiemu



królestwu. Brak troski o zazwyczaj potrzebne rzeczy stanowi element wiarygodności ich posłannictwa.

11. Misjonarze na swej drodze misyjnej są zmuszeni poszukiwać miejsca zatrzymania się w miastach i domach. Nie powinni udawać się do pierwszego lepszego domu, ale unikać „złych” domów i ludzi. Orędzie uczniów Jezusa nie może popaść w niebezpieczeństwo dyskredytacji. Dlatego wszedłszy do jakiegoś miasta mają obowiązek dowiedzenia się, kto tam jest godny (*aksios*). Określenie *godny* nie oznacza jednak szczególnej prawości moralnej lub religijnej. Kontekst wypowiedzi nie sugeruje takiego rozumienia. *Godny*, jak to wynika z miejsca paralelnego u Łk 10, 8, oznacza raczej: *gościenny, gotowy przyjąć*. W gotowości przyjęcia zawiera się gotowość na przyjęcie orędzia oraz Posyłającego (Gnilka, I, 368). Przyjęcie misjonarzy oznacza tyle samo, co przyjęcie Chrystusa, bycie „godnym” Chrystusa (por. 10, 40-42). Za nakazem pozostawania w jednym domu mogą znajdować się niedobre doświadczenia. Nie należy poszukiwać najwygodniejszego mieszkania albo sprawiać wrażenie niezadowolonego z miejsca zatrzymania. Nie jest powiedziane także, jak długo można pozostawać w jednym miejscu. Warto zauważyć, że *Did 11n* zawiera wskazania paralelne w odwrotnym kierunku: mowa jest o tym, że wspólnota powinna starannie zbadać, czy wędrowny misjonarz jest prawdziwym, czy też fałszywym uczniem Jezusa.

12-13. Misyjna działalność rozpoczyna się u wejścia do domu. Społeczność domowa stanowi podstawę społeczeństwa w ogóle. Przy wejściu do domu powinno się skierować pozdrowienie. Nie jest to zwyczajne, stereotypowe pozdrowienie, ale błogosławieństwo, symbol i część Bożej obecności i Bożego zbawienia, które może być cofnięte. Życzenie pokoju w judaizmie miało wyrażnie eschatologiczne i mesjańskie skojarzenia. Epoka mesjańska przedstawiana była jako okres niezmaconego pokoju: „stanie się wielki pokój i zrozumienie” (*OrSib* 2, 29). Znamienne jest także powiedzenie przypisywane rabbiemu Jozua Galilejczykowi: „Pokój jest czymś niezrównanym! Dzień, w którym król Mesjasz objawi się Izraelowi, rozpocznie się słowem Pokój; jak jest napisane: jak piękne są na wzgórzach stopy zwiastuna pokoju” (*StrBill* III, 9). Zachowanie mieszkańców domu powinno odpowiadać ofiarowanemu im pokojowi i błogosławieństwu. Pozostanie pokoju w domu lub jego powrót do misjonarza uzmysławia, że ma on rzeczywiście wielki dar do zaofiarowania. Ofiarowanie tego daru stawia wobec konieczności decyzji przyjęcia albo odrzucenia. Zbawienie i sąd stanowią w literaturze prorockiej rzeczywistości ze sobą dość ściśle związane (por. Iz 9, 1-20; 11, 1-16; Mi 5, 1-4 i in.).

14. Trzecie wskazanie przekazane misjonarzom dotyczy zachowania się w wypadku nieprzyjęcia. Nieprzyjęcie wyrażone jest w dwóch frazach: *gdyby was nie chciano przyjąć i nie chciano słuchać słów waszych...* Sformułowanie: *słuchać słów*

przywołuje na pamięć zakończenie Kazania na Górze, gdzie jest mowa o słuchaniu słów Jezusa. Tak więc jeszcze raz Mateusz podkreśla ciągłość między Jezusem i Jego apostołami, między Jego słowami a ich słowami. Wysłannik nie może być oddzielany od słów, które głosi. Mieszkańcy, którzy nie przyjmują wysłanników, pozostają poza obszarem eschatologicznego pokoju Bożego. Odrzucenie głosicieli Ewangelii jest odrzuceniem jej samej. Wysłannicy opuszczają więc dom i miasto, zrywając wszelką łączność z nimi. Wyraża to czynność strząsania prochu z nóg (por. podobna praktyka Dz 18, 6). Żydzi czynili tak kiedy wracali z podróży po ziemiach pogan (*Sanh.* 12a; *Tohar* 4, 5). Miało to uchronić ziemię Izraela od skażenia. W przekonaniu ST ziemia podziela właściwości i charakter tych, którzy na niej mieszkają (por. Lb 5, 17). Ponieważ orędzie misjonarzy ma charakter eschatologiczny, dlatego także odrzucenie staje się ostateczne i decydujące. Nie jest to zapowiedź sądu, ale właśnie dokonany sąd. Kiedy pokój Boży powraca do wysłanników, dom lub miasto pozostaje poza sferą zbawczego pokoju Bożego. Tak więc w zetknięciu się z uczniami Jezusa dokonuje się ostateczne zbawienie albo odrzucenie (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 288).

15. Słowa niniejszego wersetu wyrażają to samo, co opisana w poprzednim wersecie czynność. Jedno i drugie symbolizuje sąd (Wiefel, 194). Powaga wypowiedzi Jezusa podkreślona jest wyrażeniem: *amēn* (*zaprawdę*). Wypowiedź ta stwierdza, że wina odrzucających Ewangelię o królestwie jest większa od winy przysłowiowej Sodomy i Gomory (por. Pwt 29, 22n; Iz 1, 9; 13, 19; Jr 49, 18; 50, 40; także w NT: Rz 9, 29; 2 P 2, 6; Ap 11, 8). Dlatego Sodomie i Gomorze będzie lżej na sądzie niż takiemu miastu, które okazało się niegościnne względem słów o królestwie. Według Rdz 19 zburzenie miast i całej okolicy nastąpiło z powodu pogwałcenia prawa gościnności (ściśle biorąc, prawo gościnności pogwałcili mieszkańcy Sodomy, ale w ST obydwie te miasta bywają razem wymieniane). Jeszcze większej kary staje się godne miasto, które odrzuca wysłanników Jezusa. Takie miasto jest typem odrzucających orędzie królestwa (ww. 12-14). Werset podkreśla autorytatywny charakter apostołskiego orędzia. Tak jak jest wielkim zaszczytem słuchać głoszenia uczniów Chrystusowych, tak też wielkim nieszczęściem i upadkiem jest ich odrzucenie.

Jak wspomniano, ww. 14-15 mówią o odrzuceniu, mniej zaś o przyjęciu misjonarzy, w przeciwieństwie do Łukasza, który poświęca tyleż samo miejsca odrzuceniu (Łk 10, 1), co i przyjęciu (Łk 10, 8). Harmonizuje to z Mateuszową emfazą, z jaką mówi on o niebezpieczeństwach czekających na głosicieli królestwa (10, 16-33) oraz z radykalnymi w swej treści wypowiedziami na temat sytuacji uczniów (ww. 34-39). Najwyraźniej Mateusz jest świadom istniejących trudności w działalności misyjnej, a także niepowodzeń misji wśród Żydów. Z tego powodu przypomina słowa Jezusa, które zwracały uwagę na trudności, z jakimi spotyka się orędzie o królestwie.

## III. Aspekt kerymatyczny

*Dwunastu przedłuża i uobecnia działalność Jezusa.* W działalności uczniów odbija się niby w lustrze działalność Jezusa. Posłanie do Izraela, głoszenie królestwa, dokonywanie niezwykłych dzieł, a nawet odrzucenie – wszystko to urzeczywistnia się w działalności Dwunastu. Ponieważ wszystko to powtarza się w działalności uczniów, oznacza to, że są oni współpracownikami Jezusa. Ich tożsamość i działalność zostaje ukształtowana na wzór Mistrza. Istotą ich misji jest być dla innych. Przedmiotem zatroskania Jezusa i misji Jego uczniów jest w pierwszym rzędzie Izrael. Jednakże wioski i miasta izraelskie nie poznały czasu nawiedzenia. Odrzucenie Jezusa stało się w konsekwencji powodem odrzucenia Izraela. Zamiar zbawczy Boga nie został jednak unicestwiony. Orędzie zbawienia kieruje się ku wszystkim narodom. W Jezusowych słowach posłania odzwierciedlają się ówczesne uwarunkowania pierwszych głosicieli Chrystusa. Są to zwłaszcza samowystarczalność misjonarzy i brak wymagań.

*Aktualność instrukcji misyjnej.* Omówiona instrukcja misyjna odnosiła się najpierw do Apostołów i wędrownych misjonarzy – charyzmatyków. Powstaje pytanie, w jaki sposób jej zalecenia są do zrealizowania w chrześcijaństwie dzisiejszym. Pojawiają się zwłaszcza trzy trudności zauważane przez dzisiejszego czytelnika. Jako jedno z początkowych poleceń Jezusa wymienić należy wezwanie do dokonywania cudów. Dzisiaj dokonywanie cudów, które łączyło się z głoszeniem pierwszych uczniów Jezusa, nie jest już doświadczane, przynajmniej w dawnych rozmiarach. Drugie polecenie Jezusa odnosiło się do zachowywania całkowitej samowystarczalności – żadnych pieniędzy, żadnego wyposażenia i tym podobne. To również zostało w działalności misyjnej zmodyfikowane, już w działalności Pawła. Wreszcie wezwanie do strząśnięcia prochu.

Warunki życia uczniów Jezusa są dziś inne. Jednakże główne linie wskazań Jezusowych są nadal niezmiennie aktualne. Tym, co dzisiaj może być odczuwane jako cud, jest miłość. Wraz z głoszeniem królestwa powinien iść w parze trud usuwania cierpienia i wielorakiej nędzy. Kościół może i powinien jawić się dziś i działać jako „ubogi”. Ubóstwo jest oznaką apostołskości. Oznacza to, że cały Kościół, jego poszczególne członkowie powinni dokonywać małych, ale świadomych kroków w kierunku większego ubóstwa. Nie w sensie negowania aktualnego kształtu Kościoła, ale jego zmieniania i udoskonalania. Zarazem jest czymś bardzo oczekiwanym, aby we wspólnocie Kościoła istniały nadal i powstawały grupy oraz wspólnoty, które byłyby znakiem radykalnego ubóstwa, radykalnego sprzeciwu wobec przemocy, radykalnego całkowicie zawierzonego Bogu głoszenia Ewangelii.

*W dziejach interpretacji* pewną trudność sprawiało rozumienie w. 8, w którym głosiciele orędzia o królestwie zobowiązani są do czynienia cudów. W obliczu zaniku cudownych doświadczeń większy nacisk kładziono na wierny przekaz doktryny apostołskiej. Znamienne jest w tym względzie stanowisko Jana

Chryzostoma, który pisał, że od cudów ważniejsze są cnoty. Cuda bowiem – jak twierdził – są niekiedy trudne do zidentyfikowania, cnoty natomiast są w sposób oczywisty widoczne (*Comm. Matt.* 32, 6-8). Największym cudem chrześcijanina jest wolność od wszelkiego grzechu. W konsekwencji w objaśnieniu w. 8 kładziono nacisk na doktrynę apostołską, pomijając zobowiązanie do czynienia cudów i uzdrawiania. Tak też zostało do dzisiaj. Można zapytać, czy takim cudem – jak wspomniano – nie jest dzisiaj możliwość doświadczania miłości (np. bł. Matka Teresa z Kalkuty)? Czy ukazanie sensu choroby nie jest w naszych czasach jedną z form uzdrawiania?

Innym problemem są wskazania dotyczące wyposażenia misjonarzy – uczniów Chrystusa (w. 10). Już Apostoł Paweł działał nieco inaczej, nie mówiąc o dzisiejszej sytuacji, kiedy to nie tylko sandały, ale i samochód staje się potrzebny duszpasterzowi. W historii interpretacji tego rodzaju wypowiedzi dochodziło nierzadko do prób osłabiania radykalizmu wypowiedzi. Tak więc w niektórych interpretacjach laska wędrowną bywała dopuszczana w przeciwieństwie do laski do bicia (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 226). W przypadku sandałów objaśniano, że zabrania się misjonarzowi zabierać buty zapasowe (Maldonatus, *Comm. quat.* 215). Także interpretacja alegoryczna, która niekiedy wydobywała wiele cennych myśli na temat postawy misyjnej, niejednokrotnie ułatwiała obchodzić radykalizm wypowiedzi. Tak więc Hilary objaśniał, że przyodzianie się jedna suknią oznacza przyodzianie się w Chrystusa (*Comm. Matt.* 10, 5), zaś Ambroży uważał, że pozostawienie laski oznacza pozbycie się chęci karania (*Exp. Lc.* 7, 60n). W ramach etyki tzw. dwustopniowej wskazywano, że wyrzeczenie się własności dla biskupów i kapłanów nie jest przykazaniem, ale radą (Tomasz z Akwinu, *Summa Th.* 2/II, qu 185, art. 6). Niekiedy odchodząc od dosłownego wyjaśniania poszczególnych słów przestrzegano przed pychą, chciwością i zachęcano do zaufania Bogu.

Dosłowne rozumienie było dużą rzadkością. Znaczną rolę odgrywały omawiane wskazania dla wędrownych kaznodziejów w średniowieczu oraz później u zakonów żebrzących. Św. Franciszek z Asyżu po wysłuchaniu Mt 10, 9n miał odrzucić buty. W pierwszej Regule św. Franciszka omawiany tekst posiadał swe ważne miejsce (*Regula non bullata*, 14), w drugiej już nie. Typowym przypadkiem do zastosowania wypowiedzi ewangelicznej była sprawa wynagrodzenia kościelnego. Posługiwano się tu niekiedy zasadą „utrzymanie od ludu, zapłata od Boga” (por. Augustyn, *Serm.* 46, 5). Jan Chryzostom przyznaje się, nie bez wyrzutów sumienia, do posiadania butów i drugiej sukni (*Comm. Matt.* 32, 6).

Co do pozdrowień, strząsania pyłu itp., *Liber graduum* w homilii 5 rozróżniał pomiędzy przykazaniami dla doskonałych oraz przykazaniami dla słabych i nieugruntowanych. Dość nieoczekiwanie uważa wędrownych charyzmatyków za nieugruntowanych i „małych”. Ci właśnie, ponieważ nie są doskonali, nie powinni wchodzić na drogę pogan ani pozdrawiać w drodze. Oni też mają udawać się do domów godnych, aby nie ucierpieć duchowo. Doskonali natomiast posyłani są do



narodów, nie zaś do sprawiedliwych owiec, i zatrzymują się u grzeszników i celników, tak jak Jezus. Kiedy ich ktoś nie przyjmuje, nie strasząją prochu ze stóp, ale raczej modlą się za tych, którzy ich przesładują (por. Luz. II, 102).

## Bibliografia

- Allison D., *Paul and the Missionary Discourse*, EThL 61 (1985) 369-375; Banaszak A., *Zakres misji chrześcijańskich na podstawie nakazów misyjnych Ewangelii Mateusza (10, 5b-6, 29, 19)*, WST 3 (1985-1990) 137-146; Bartnicki R., *Urzeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35 - 11, 1*, Warszawa 1985; tenże, *Der Bereich der Tätigkeit der Jünger nach Mt 10, 5-6, BZ 31 (1987) 250-256*; Brown S., *The Matthean Community and the Gentile Mission*, NovT 22 (1980) 193-221; Frankemölle H., *Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium*, w: *Mission im Neuen Testament* (QD 93), red. K. Kertelge, Freiburg 1982, 93-129; Harvey A.E., *The Workman is Worthy of His Hire. Fortunes of a Proverb in the Early Church*, NovT 24 (1982) 209-221; Mangatt G., *Reflections on the Apostolic Discourse (Mt 10)*, BibLeb 6 (1980) 196-206; Scott J.J., *Gentiles and the Ministry of Jesus: Further Observations on Matt 10, 5-6; 15, 21-28*, JETS 33 (1990) 161-169; Tuckett C.M., *Paul and the Synoptic Mission Discourse?*, EThL 60 (1984) 376-381; Uro R., *Sheep Among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q*, Helsinki 1987.

### 3.2.3. Prześladowania i rozbięcie rodzin (10, 16-23)

<sup>16</sup> „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki.

Bądźcie więc roztropni jak węże,  
a czyści jak gołębie.

<sup>17</sup> Mieście się na baczności przed ludźmi.

Będą was wydawać sądom,  
i w swych synagogach będą was biczować.

<sup>18</sup> Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu  
na świadectwo im i poganom.

<sup>19</sup> Kiedy was wydadzą,

nie martwcie się, co ani jak macie mówić.

W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić.

<sup>20</sup> gdyż nie wy będziecie mówili,  
ale Duch Ojca waszego będzie mówił przez was.

<sup>21</sup> Brat wyda brata na śmierć

i ojciec syna.

Dzieci powstaną przeciw rodzicom

i o śmierć ich przyprawią.

<sup>22</sup> Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia.

Ale kto wytrwa do końca,

ten będzie zbawiony.

<sup>23</sup> Gdy was przesładować będą w tym mieście,  
uciekajcie do innego<sup>a</sup>.

Zaprawdę, powiadam wam:

*nie zdążycie obejść miast Izraela,  
zanim przyjdzie Syn Człowieczy”.*

\*) Niektóre kodeksy mają lekcję *allen* (C, D, L, Θ), inne *heteran*. Nie zmienia to sensu wypowiedzi. Na ogół przyjmuje się *heteran* ze względu na świadectwa tekstu aleksandryjskiego. W tym miejscu rękopisy takie jak D, L, Θ, Γ, it, sy i inne mają: *kan* (ean ~~de~~) en tē(i) allē(i) (ek tautēs) diákōn hymas, feugeie eis tēn allēn (*heteran*) = i jeśli (ale jeśli) nim (stamtąd) będą was prześladować, uciekajcie do łunego. Jest wprowadzić możliwe, że ten fragment został usunięty ze względu na takie samo zakończenie (homoioteleuton: *allēn... allēn*: D). Bardziej prawdopodobne jest jednak, że lekcja została włączona w celu lepszego objaśnienia następującego bezpośrednio zdania: *Nie zdążycie obejść miast Izraela, zanim przyjdzie Syn Człowieczy*.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Fragment 10, 16-23 kontynuuje przemówienie misyjne skierowane do uczniów, o czym przekonuje sformułowanie tematu we wstępnym w. 16: *Oto Ja was posyłam jak owce między wilki*. Zarazem wylania się nowa kwestia, bardziej szczegółowa, a mianowicie temat prześladowania. W konsekwencji po zapowiedzi tematu (w. 16) następuje pierwsza zachęta ogólna: *Miejcie się na baczności przed ludźmi...* wraz z zapowiedzią przyszłych prześladowań: *Będą was wydawać...* (w. 17-18). Dwie kolejne jednostki pouczają, w jaki sposób uczniowie powinni się zachować wobec prześladowań (ww. 19-23). Obydwie wprowadzone są przez zdanie czasowe: *Gdy was wydadzą... Gdy was prześladować będą...* (ww. 19-20, 23). Pomiedzy tymi zdaniami znajduje się fragment rozwijający temat prześladowań w łonie własnej rodziny (ww. 21-22). Zarówno jednostki rozpoczynające się od zdania czasowego (ww. 19, 23), jak i fragment środkowy (ww. 21-22) zbudowane są według tego samego schematu: a) sytuacja prześladowań, b) zachęta do wytrwania, c) obietnica. Schematycznie struktura perykopy jest następująca:

- 1) Zapowiedź prześladowań (w. 16)
- 2) Wezwanie do czujności w obliczu trzech trudnych sytuacji: (ww. 17-18)
- 3) Wezwanie do odwagi wraz z zapowiedzią pomocy Ducha Świętego (ww. 19-20)
- 4) Zapowiedź rozłamów w rodzinach z powodu Chrystusa (ww. 21-22a)
- 5) Zachęta do wytrwania (w. 22b)
- 6) Polecenie ucieczki motywowane ograniczonością czasową prześladowań (w. 23).

**Tradycja i redakcja.** Z punktu widzenia historii tradycji w. 16a pochodzi z Q (Łk 10, 3). Druga część wersetu jest jednak nieobecna w Q. Z uwagi na niematuszowy charakter wypowiedzi o wężach i gołębicach oraz występowanie paralel tej wypowiedzi w tekstach judaistycznych, drugą część w. 16 można byłoby rozumieć jako element przedredakcyjny (arMt?, por. A. Paciorek, *Matteusz*, 35-40). Werset

17a jest prawdopodobnie wprowadzeniem redakcyjnym. Wersety 17b-22, w których pojawiają się elementy redakcyjne, wywodzą się zasadniczo z Mowy eschatologicznej Mk 13, 9-13. Wersety 18-20 posiadają ponadto paralelę w Q (Łk 12, 11-12) (S. Schulz, *Spruchquelle*, 442). Werset 23 sam w sobie nie posiada wyraźnego związku z Mową Misyjną. Nie ma także podstaw, aby go łączyć z materiałem Q. Należy prawdopodobnie do materiału własnego Mateusza (arMt).

**Autentyczność.** Dzięki badaniom tradycji i redakcji całej Ewangelii i poszczególnych jej fragmentów wiadomo, że w Ewangeliach ujawnia się i przenika nawzajem historia Jezusa oraz historia najwcześniejszego chrześcijaństwa. Widać to doskonale na przykładzie omawianego fragmentu. Werset 16a wskazuje ogólnie na sytuację prześladowań; nie ma powodów, aby odmówić tej wypowiedzi Jezusowi. Wypowiedź 10, 17b-20 kształtowała się w swoich szczegółach w trakcie wzrastających prześladowań. Także 10, 21-22 w swoim obecnym kształcie wywodzi się ze wspólnoty popaschalnej. W swoim jądrze jednak pochodzi najprawdopodobniej od Jezusa. Werset 23 nasuwa szczególnie wiele trudności. A. Schweitzer uznawał ten werset za niewątpliwie Jezusową wypowiedź. Paruzja Syna Człowieczego miała nastąpić, zanim uczniowie mieli przemierzyć miasta Izraela. Powrót uczniów spowodował – zdaniem Schweitzera – zmianę poglądów Jezusa. Od tego czasu postanowił udać się do Jerozolimy i przez przyjęcie śmierci przyspieszyć nadejście królestwa Bożego (*Leben-Jesu-Forschung*, 405). Badania tradycji i redakcji usunęły w cien poglądy Schweitzera i tzw. szkoły eschatologicznej. Zdaniem wielu współczesnych uczonych, wypowiedź jest raczej tworem wspólnoty znamionującym zaczątki apokaliptyki we wczesnej teologii. Nie można jednak wykluczyć, że logion ten jest autentycznym logionem Jezusa (Luz, II, 108).

## II. Egzegeza

16. W wypowiedziach tego fragmentu Mowy Misyjnej, ewangelista spogląda ku czasom późniejszym, ku czasom popaschalnej misji w Izraelu oraz misji wśród pogan. Takie niedostrzegalne nieomal przejście z przeszłości w teraźniejszość jest znamienne dla Mateusza. Wszystko, co Jezus mówi do uczniów, mówi do Kościoła. Także i ten tekst ma charakter typologiczny, tj. w Jezusowym posłaniu Apostołów znajduje podstawę cała działalność misyjna Kościoła.

Wyrażenie: *Oto Ja was posyłam...* na początku nadaje wypowiedzi ton bardzo uroczysty. Nawiązuje do stylu wyroczni ST wprowadzających groźby (Jr 16, 16; Ha 1, 6) albo obietnice (Iz 28, 16; Ml 3, 1). Formuła prorocka ma za zadanie uprawnocnić posłanie misjonarzy. Tym, który posyła jest zawsze Jezus. Misjonarze są prawomocnymi przedstawicielami Jezusa wyposażonymi w Jego autorytet oraz złączonymi z Nim w Jego ziemskiej drodze życia. Pomimo to narażeni są na poważne niebezpieczeństwa. Dwie metafory wyobrażają niebezpieczeństwo, na jakie

są wystawieni uczniowie Jezusa. Metafora pierwsza unaocznia, kim są misjonarze chrześcijańscy w porównaniu do swych prześladowców. Są owcami. W świecie zwierząt owce pośród wilków nie mają szans na przeżycie. Takie przeżycie byłoby cudem. To z tego właśnie powodu wyjątkowość czasów eschatologicznych w ST przedstawiona jest za pomocą obrazu pokojowego współistnienia owiec i wilków (Iz 11, 6; 65, 25). Używając obrazu owiec i wilków, rabini określali sytuację Izraela rozproszonego pośród narodów (por. *HenEt* 89, 55; StrBill I, 574). Za pomocą tego obrazu Jezus opisuje sytuację swych uczniów w Izraelu. Uczniowie doświadczą nie tylko odrzucenia, ale i przemocy. W stosunku do swych prześladowców mają być jak owce nie odpłacając zemstą za doznane zło. Odpowiada to wskazaniom z Kazania na Górze (5, 38-48), m.in. rezygnacji z laski obronnej (10, 10). Kim jednak są owi przeciwnicy? W NT wilkami nazywani są fałszywi prorocy (7, 15; Dz 20, 29), albo też określa się tak jakąś uciążliwą i trudną do zidentyfikowania sytuację (J 10, 12). Idzie tu zapewne o faryzeuszów jako przeciwników Jezusa i apostołów (Bonnard, 146). Późniejsi czytelnicy Ewangelii Mateusza mają świadomość, że sytuacja chrześcijan jako owiec pośród wilków, miała miejsce nie tylko w czasach misji w Izraelu. Także teraz – sądzono – ma ona miejsce. Jezus jednak w taką sytuację ich posłał, zatem nie można czuć się zaskoczonym.

Druża metafora: *Bądźcie przezorni jak węże i prości jak gołębie* stanowi wniosek wyprowadzony ze wspomnianej sytuacji niebezpieczeństwa. Chrześcijaństwo mają odznaczać się czujnością i dalekowzrocznością (*fronimoi*). Wśród starożytnych wąż był podziwiany z powodu swego doskonałego wzroku oraz umiejętności przewidywania. Od Rdz 3, 1 uchodził także za podstępny. Metafora poucza zatem, że ufając w pomoc Bożą, chrześcijanin powinien umieć trafnie oceniać niebezpieczeństwo. Boża opieka nie czyni bezużytecznym i niepotrzebnym odpowiednie w każdej sytuacji zachowanie człowieka. Gołębie z kolei były dla Greków i Żydów unaocznieniem czystości, bezbronności i prostoty. W ST obraz gołębi przywoływany był dla różnych powodów. Gołębica była symbolem lamentu spowodowanego cierpieniem (Iz 38, 13; 59, 11). W Ps 55, 6-8 orant w obliczu przestachu i przerażenia chciałby mieć „skrzydła jak gołębica”, aby oddalić się możliwie najszybciej. Kiedy indziej mowa jest o oddaleniu się gołębicy w celu odpoczynku (Ps 55, 7). Najprawdopodobniej obraz ten (jak gołębica) należy rozumieć w łączności z rozumieniem autorów wczesnego chrześcijaństwa. Podkreślali oni „pokojowość” gołębicy. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: pośrodku „wilków” chrześcijanie powinni zachować głęboki spokój. Można by postawę taką wyrazić w formule: ani brawura, ani tchórzostwo.

17. Przestroga przed ludźmi brzmi pesymistycznie. Należy strzec się ludzi, podobnie jak w 7, 15 fałszywych proroków (por. także 16, 6, 11: kwas faryzeuszów i saduceuszów). Kim są owi ludzie? Z kontekstu wynika jasno, że są to przede wszystkim Żydzi. Za tą przestrogą stoją najprawdopodobniej przykre



doświadczenia wrogości z ich strony, krzywdy i denuncjacje. Wymieniany tutaj sanhedryn stanowi prawdopodobnie lokalną instancję żydowską, nie zaś Najwyższą Radą, znaną z rabinackich źródeł (*Sanh.* 1, 6). We wspólnotach liczących co najmniej 120 członków znajdowały się gremia liczące 23 członków, sprawujące władzę sądowniczą. Synagogi obok miejsc modlitwy były także miejscem zebrań politycznych oraz miejscem wymierzania kary. Przez biczowanie należy rozumieć karę 39 uderzeń stosowaną wobec ludzi uznawanych przez trybunał lokalny za przestępców. Kara chłosty była karą publiczną. Jak długo judeochrześcijanie nie byli usunięci z wspólnot żydowskich, podlegali sądownictwu synagogi (por. 23, 34). Mateusz nie mówi jednak, dlaczego chrześcijanie będą skazywani na biczowanie przez władze żydowskie. Możemy tylko domyslać się, że jednym z powodów był ich krytycyzm wobec przywódców żydowskich (por. 23, 1nn; Józef Flawiusz, *Bell.* 6, 302). Innym powodem stosowanych kar było rzekome bluźnierstwo wyrażające się w opowiedzeniu się za Chrystusem Jezusem (por. 26, 65-66; Dz 7, 54-58). Wyrażenie: *wydadzą was i będą was biczować* (*paradōsousin, mastigōsousin*) podkreśla solidarność pomiędzy Jezusem i misjonarzami, ponieważ w opisie Męki Jezus poddany jest tym samym formom prześladowania (17, 22; 20, 18; por. 26, 59; 27, 26).

18. Wspomnienie Sanhedrynu i synagogi (w. 17) prowadzi do wzmianki o królach i namiestnikach. Przez królów (*basileus*) należy rozumieć władców z rzymskiego upoważnienia (np. Herod Agryppa I), namiestnicy (*hēgemōn*) byli bezpośrednio reprezentantami Rzymian. Oskarżenia wobec instancji pogańskich nie musi jeszcze wskazywać na prowadzoną już misję wśród pogan. Z Dz 13, 50; 14, 2nn; 17, 5nn; 18, 12nn wynika, że działalność misyjna pośród Żydów prowadziła przed sąd pogan. Idzie tu więc zapewne o doświadczenia wspólnoty podczas misji wśród Izraela. Wyrażenia: *z powodu Mnie* oraz *na świadectwo im* wskazują, że idzie o prześladowania z powodu głoszenia Ewangelii. Wyrażenie: *na świadectwo im i poganom* stanowi swoistego rodzaju pleonazm, ponieważ oni, tj. namiestnicy i królowie byli zazwyczaj poganami. Dodatek: *i poganom* wskazuje na aktualne doświadczenie czytelników Ewangelii poddawanych prześladowaniom ze strony nie tylko żydowskiej. Wydarzenia z czasów misji w Izraelu powtarzają się w środowisku pogan. Zwrot: *na świadectwo im* może być rozumiane pozytywnie i negatywnie, tj. na czyjaś korzyść, albo przeciwko komuś. W ST była to formuła głównie negatywna (LXX Pwt 31, 26; Joz 24, 27; Mi 1, 2; So 3, 8). Tutaj ze względu na wzmiankowanych pogan świadectwo należy rozumieć pozytywnie. Świadectwo to nie tylko słowa misjonarzy, ale także postawa, sposób zachowania się. Wystąpienie uczniów przed sądem ma być dla Żydów i pogan świadectwem oraz wezwaniem do opowiedzenia się za Jezusem, okazją do zaznajomienia się z Ewangelią.

Mówiąc o „wydawaniu”, ewangelista przywołuje na pamięć historię Jezusa. Wydanie Sanhedrynowi, biczowanie, przekazanie władzy rzymskiej występuje

także w opisie Męki Jezusa. Czytelnicy Ewangelii mogą rozumieć, że cierpienia głosicieli Ewangelii odnawiają historię Jezusa.

19. Werset niniejszy zawiera pouczenie, jak uczniowie Jezusa mają się zachować w opisanej wcześniej sytuacji prześladowania. Nie powinni się martwić (por. 6, 25) ani troszczyć o znalezienie właściwych słów i odpowiedniego sposobu obrony. Wtedy bowiem *będzie dane, co macie mówić*. Ponieważ misjonarze głoszą nie swoje orędzie, ale orędzie Tego, który ich posłał, dlatego nie tyle oni sami, ale sam Posyłający będzie powoływany przed sąd w osobach misjonarzy. Wyrażenie „będzie dane” stanowi tzw. *passivum divinum* i wskazuje, że kiedy misjonarze będą zapytywani, Bóg sam „wmiesza się” w przesłuchiwanie. Ewangelista prawdopodobnie przywołuje czytelnikom na pamięć słowa Jahwe skierowane do Mojżesza: „Ja będę przy ustach twoich i pouczę cię, co masz mówić” (Wj 4, 12; por. także Ps 119, 41-46; Jr 1, 6-10; Ef 6, 19). Godzina eschatologicznej udręki będzie także godziną obdarowania Duchem. Z tego powodu nie powinni obawiać się składania świadectwa w czasie publicznej obrony osoby i sprawy Jezusa.

20. Tak więc kiedy misjonarze stają wobec sądów, namiestników i królów, nie są sami. Duch (*pneuma*) Ojca jest z nimi podobnie jak w wypadku proroków. Znamienne, że Mateusz modyfikuje Markową formułę: „Duch Święty” (13, 11) na „Duch Ojca waszego”. Ufność w interwencję Ducha opiera się na wierze w ojcostwo Boga. W momencie największych trudności i największego ucisku misjonarze doświadczają tego, że Bóg jest Ojcem i stają się rzecznikami Ducha Ojca. Umysławiają sobie także – zwłaszcza w przypadkach denuncjacji ze strony członków własnej rodziny – że ich prawdziwa rodzina jest gdzie indziej (por. 12, 49-50). Związek pomiędzy wyznaniem wobec władców oraz natchnieniem Ducha Świętego pojawia się często we wczesnochrześcijańskich tekstach (por. Dz 4, 8; 5, 32; 1 P 4, 12-14; Ap 19, 10). Zapowiedź Ducha przywołuje na pamięć Janową ideę Parakleta (por. zvl. J 15, 26). Mateusz jednak mówi o Duchu stosunkowo niewiele i raczej w łączności z Jezusem (1, 18, 20; 3, 16; 4, 1; 12, 18, 28). Obok formuły chrztu (28, 19) jedynie w tym miejscu pojawia się obietnica Ducha Świętego. Jest to ważne miejsce. Ponieważ wymieniony jest „Duch Ojca” jako ten, kto świadczy w sprawie głoszonego Jezusowego orędzia, wynika stąd, że w świadectwie misjonarzy objawia się działanie Trójcy Świętej. I na tym polega wielka nowość omawianej wypowiedzi w stosunku do podobnych starotestamentalnych wypowiedzi (por. np. Wj 4, 22; Ez 2, 8).

21. Kolejne zagrożenie dla uczniów Jezusa i misjonarzy pochodzi ze strony ich własnych społeczności rodzinnych (por. 2 Bar 70, 3; Jub 23, 19). Misjonarze doznają odrzucenia i sprzeciwu nie tylko od obcych (ww. 17b-18), ale także ze strony własnych rodzin. Wypowiedź ta została zaczerpnięta z Mk 13, 12. Ponieważ

Mateusz podejmuje ją ponownie w 10, 34-36 z przywołaniem Mi 7, 6, wynika stąd, stwierdzenie to jest ważne dla ewangelisty. Rozbicie rodzin, wzajemna niechęć i nienawiść rodziców i dzieci, braci i siostr przedstawiane było w apokalipcie jako kulminacyjny punkt nieszczęść (por. także Iz 6, 1-7, 6; Jr 9, 3-8). Tutaj rozbicie rodzin przedstawione jest w kontekście świadectwa dla imienia Jezusa. Nawet w łonie tej samej rodziny może pojawić się odmienne spojrzenie na orędzie Jezusa i Jego Osobę. Wzmianka o śmierci jako konsekwencji omawianej sytuacji jest nieco zaskakująca i skłania do potraktowania wypowiedzi jako hiperboli. Należy jednak pamiętać, że już w drugiej połowie pierwszego stulecia chrześcijanie znali przypadki ofiarowania swego życia dla Ewangelii (Szczepan, Piotr, Paweł i in.).

22. Uczniowie Jezusa będą spotykać się z nienawiścią ze wszystkich stron. Pojawia się tutaj motyw *odium humani generis*. Wiadomo, że w późniejszych czasach taki właśnie był zarzut stawiany chrześcijanom (Tacyt. *An.* 15, 44, 4). Tutaj jednak przedmiotem owej nienawiści u ludzi są chrześcijanie. Sytuacja jest zatem odwrócona w stosunku do tej, którą przedstawiać będą późniejsze pisma polemiczne antychrześcijańskie. Wypowiedź o nienawiści ze wszystkich stron posiada koloryt apokaliptyki. W rozumieniu Mateusza jednak nienawiść i prześladowanie są nie tyle wskazówką eschatologicznych czasów, ile wyrażają aktualną sytuację misjonarzy, której trzeba będzie stawić czoła aż do końca. Misjom towarzyszy cierpienie, ale kto wytrwa do końca będzie zbawiony.

23. Werset ten stanowi *crux interpretum* (R. Bartnicki, *Trostwort*, 311 nn). Składa się z dwóch wypowiedzi. Pierwszą stanowi polecenie ucieczki w przypadku prześladowań (w. 23a). Wobec alternatywy, czy ponieść śmierć męczeńską, czy głosić dalej, misjonarz niechaj wybiera to drugie. Ucieczka jest w pełni usprawiedliwiona, ponieważ jest jeszcze wiele do zrobienia. Polecenie ucieczki nie jest zachętą do ucieczki przed cierpieniem, ale poleceniem kontynuowania głoszenia. Wypowiedź druga zapowiadająca nadejście Syna Człowieczego oznaczałaby w takim kontekście: do czasu Mego powtórnego przyjścia w chwale, zawsze znajdzie się miejsce, aby schronić się przed prześladowaniem i głosić Ewangelię. Wypowiedź nie wskazywałaby zatem na bliskość powtórnego przyjścia Jezusa (A. Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, 584), ale na liczne, dane uczniom możliwości świadczenia wobec Izraela aż do owego ostatecznego przyjścia. Ponieważ występuje tu wyrażone ograniczenie do miast Izraela, wnosić stąd można, że ewangelista przytacza przedmateuszową tradycję. Istnieją także inne propozycje rozumienia słów: *nisi Syn Człowieczy przyjdzie*. Wskazuje się zatem na zmartwychwstanie Jezusa jako na moment przyjścia Syna Człowieczego, albo na zburzenie Jerozolimy, albo na duchowe przyjście Jezusa do swych uczniów, albo po prostu na przyjście ziemskiego Jezusa do uczniów po zakończeniu ich działalności misyjnej. Logion przypomina,

że wspólnota uczniów narażona jest na trwałą nienawiść w świecie oraz że jej nadzieją jest przyjście Syna Człowieczego.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Prześladowania i męczeństwo* stało się i jest – jak wiemy – rzeczywistością także czasu przełomu tysiącleci. Ciągłe istnieje potrzeba przypominania o świadectwie cierpienia. Reakcja chrześcijan na prześladowania jest różnorodna. Jak w rzeczywistości potrafimy się zachować w sytuacji śmiertelnego niebezpieczeństwa dla imienia Jezusa, może powiedzieć tylko ten, kto w takiej sytuacji się znalazł. Nikt nie może być pewien siebie. Męczeństwa nie trzeba szukać, ale trzeba umieć je przyjąć. Wiarygodne świadectwo nie składa człowiek, ale mieszkający w nim Duch.

*W dziejach interpretacji* w. 16b starano się wyjaśnić, dlaczego wąż ze swą przysłowną podstępnością i przezornością ma być wzorem dla chrześcijan. Zwracano np. uwagę na przyzwyczajenie węża, który w obliczu niebezpieczeństwa związał się, chroniąc głowę. Podobnie – wskazywali starożytni pisarze chrześcijańscy – „mądry” chrześcijanin powinien chronić „głowę”, tj. swą wiarę w Chrystusa (Orygenes, *Fr. Matt.* 202). Kiedy indziej łączono przymioty węża i gołębic, twierdząc, że przezorność węża czyni prostotę gołębic bardziej przewidującą, zaś szczerokość gołębic łagodzi podstępność węża (Grzegorz Wielki, *Reg.* 3, 11). Z takich wypowiedzi powstała następnie zasada „środka” pomiędzy roztropnym wykorzystaniem ludzi i okoliczności a bezinteresownym oddaniem się wielkiej sprawie. Roztropność węża i prostota gołębic wyobraża napięcie pomiędzy byciem „w świecie” i byciem „nie ze świata”.

W dziejach interpretacji ww. 17-20 widoczna jest pewna rezerwa wobec obietnicy Ducha Świętego. Augustyn odnosi tekst do zwykłej działalności kaznodziejów, zaznaczając, że słowa te nie dopuszczają lekceważenia osobistego przygotowania się kaznodziei, przy czym przygotowanie przez modlitwę jest dla Biskupa z Hippony ważniejsze od przygotowania poprzez studium (*Doctr. chr.* 4, 15, 32). Także Tomasz z Akwinu, powołując się na Jana Chryzostoma, ostrzega kaznodziejów, że pomoc Ducha Świętego podczas głoszenia odnosi się tylko do tych, którzy nie mają czasu na przygotowanie. Kiedy kaznodzieja ma czas do przygotowania się, nie powinien kusić Boga (*Matt. Lect.* 847, 849). Niedopuszczalne jest, aby z powodu obietnicy Ducha kaznodzieja zaniedbywał studium.

Objaśnienia w. 23a koncentrowały się głównie na pytaniu, czy i kiedy usprawiedliwiona jest ucieczka chrześcijanina. Podkreślano zawsze, że jest ona dopuszczalna w celu szerzenia Ewangelii (Hieronim, *Comm. Matt.* 70). Od czasów Augustyna w odniesieniu do 10, 23 utrwaliło się przekonanie, że pasterz może pozostawić owczarnię tylko wtedy, kiedy wspólnota nie pozostanie bez pasterza. Augustyn bowiem uważał, że jeśli pasterz tylko jest prześladowany, może uchodzić, o ile



wspólnota nie pozostaje bez pasterza, kiedy jednak wszyscy są prześladowani, powinien zostać (Ep. 228). Werset 23b omawiany był rzadziej. „Miasta Izraela” rozumiano niekiedy jako miasta nowego Izraela, czyli misję wśród pogan albo też rozumiano misję wśród Izraela w znaczeniu Rz 11, 11-24, tzn. jako działalność misyjną aż do końca świata dokonywaną podczas równoczesnej misji wśród pogan (Hilary, *Comm. Matt.* 10, 14). Przez przyjście Syna Człowieczego rozumiano niekiedy Jego zmartwychwstanie, pomoc Ducha Świętego albo zburzenie Jerozolimy. Takie objaśnienia spotyka się również w późniejszych czasach.

### Bibliografia

- Bartholomäus R., *Das Tröstwort an die Jünger Mt 10, 23, Tz 43* (1987) 311-319; tenże, *Tekst Mt 10, 17-18 jako wyraz polemiki: judaizmem i uniwersalizmem redaktora Ewangelii Mateusza*, STV 23/2 (1985) 143-149; tenże, *Eschatologische Bedeutung in Evangelium Mt. Mateusza 10, 23*, WST 3 (1985-1990) 131-136; Brown S., *The Matthean Community and the Gentile Mission*, NovT 22 (1980) 193-221; Crawford B.S., *Near Expectation in the Sayings of Jesus*, JBL 101 (1982) 225-244; Feuillet A., *Pochodzenie i sens wersetu 10, 23b Ewangelii Mateusza*, w: *Studia bibliczne i archeologiczne*, red. E. Dąbrowski, Poznań i in. 1963, 107-122; Hampel V., *„Ihr werdet mit der Städten Israels nicht zu Ende kommen“*, Eine exegetische Studie über Matthäus 10, 23, ThZ 45 (1989) 1-31; Hoffmann P., *Jesus versus Menschensohn: Mt 10, 23f und die synoptische Menschensohnüberlieferung*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vögler, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 165-202; McDermott J.M., *Mt 10, 23 in Context*, BZ, NF 28 (1984) 230-240; McKnight S., *Jesus and the End-Time: Matthew 10, 23 (SBL.SP)*, Atlanta 1986, 501-520; Nepper-Christensen P., *Matth 10, 23 - ei crux interpretum?*, Dansk Teologisk Tidsskrift 58 (1995) 161-175; Porter C., *„Wise as Serpents, Innocent as Doves: How Shall We Live?”*, Encounter 48 (1987) 15-26; Reicke B., *A Test of Synoptic Relationships: Matthew 10, 17-23 and 24, 9-14 with Parallels*, w: *New Synoptic Studies*, red. W. Farmer, Macdon 1983, 209-229; Scott J.J., Jr., *Gentiles and the Ministry of Jesus. Further Observations on Matt. 10, 5-6: 15, 21-28*, JETS 33 (1990) 161-169.

### 3.2.4. Jezus i uczniowie: los Jezusa losem Jego uczniów (10, 24-25)

<sup>24</sup> „Uczeń nie przewyższa nauczyciela  
ani sługa swego pana.

<sup>25</sup> Wystarczy, jeśli uczeń będzie jak jego nauczyciel,  
a sługa jak jego pan.

Jeśli pana domu przewalali Belzebubem,

o ileż bardziej jego domowników tak nazwą”.

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Kontekst i struktura.** Powyższe dwa wersety stwierdzają solidarność losów ucznia i nauczyciela. Solidarność ta, przekazana w kontekście wypowiedzi o prześladowaniach, staje się kluczem do zrozumienia całego przemówienia zmierzającego do przedstawienia statutu ucznia na wzór Jezusa, na wzór Nauczyciela, odrzuconego i prześladowanego przez ludzi. Jeśli Nauczyciel był prześladowany, z pewnością prześladowany będzie jego uczeń. Zarazem akcent położony jest na dodanie otuchy:

Odwagi, bo jeśli będą was prześladować, nie zrobią wam nic więcej, niż uczynili to waszemu Nauczycielowi. Cała jednostka zbudowana jest z dwóch paralelnych wypowiedzi (ww. 24; 25ab) i zdania podsumowującego (w. 25cd). W szczególności:

- 1) Uczeń/sługa nie jest ponad nauczycielem/panem (w. 24)
- 2) Uczeń/sługa jest jak nauczyciel/pan (w. 25a)
- 3) Sługa/uczeń nie powinien spodziewać się innego traktowania, jak nauczyciel/pan (w. 25b).

**Tradycja i redakcja.** Perykopa dotarła do ewangelisty najprawdopodobniej jako osobna tradycja. Zazwyczaj przyjmuje się pochodzenie początkowych słów logionu, tj. w. 24a z Q (Łk 6, 40). U Marka brak jest paralelnej wypowiedzi. Druga część wypowiedzi (przeciwstawienie: sługa/pan – w. 24b) nie wywodzi się z Q, ale jest pochodzenia przedmateuszowego. Znamienne, że również Jan podejmuje dwukrotnie ową wypowiedź. W kontekście Ostatniej Wieczerzy i umywania nóg (J 13, 16) pojawia się ona jako zachęta do naśladowania Jezusa. Ponadto przywołana jest w J 15, 20 i odniesiona do sytuacji prześladowania. Werset 25a posiada jedynie częściową odpowiedniość w Łk 6, 40. Werset 25cd nie jest pochodzenia Mateuszowego, ale istniejącą wcześniej tradycją. Ponieważ obydwa ww. 24 i 25 są podobne do siebie pod względem formy i treści, sądzono niekiedy (R. Bultmann, *Geschichte*, 86), że w. 25a został dodany do w. 24.

**Gatunek i historyczność.** Formuła: *wystarczy dla sługi, jeśli będzie jak jego pan*, wywodzi się z przysłowia żydowskiego (StrBill I, 578). Również występujące tu semityzmy wskazują na judeochrześcijańskie środowisko pochodzenia. Logion mógł powstać najprawdopodobniej w środowisku judeochrześcijańskim, które znało tradycję 12, 22-27 albo tradycję o nowej rodzinie Jezusa (Mk 10, 29n; 3, 31-35). Ponieważ paraneza odwołująca się do cierpienia jako świadectwa posiada mocne zakorzenienie w historycznej działalności Jezusa, jest możliwe Jezusowe pochodzenie wypowiedzi (D. Zeller, *Mahnsprüche*, 136).

## II. Egzegeza

**24.** Wypowiedź pozwala uzmysłowić uczniom ich wspólnotę losu z Jezusem. Z punktu widzenia 10, 17-22 podobieństwa i analogie nasuwają się same. Uczniowie będą wydawani (w. 17, 19, 21), biczowani (w. 17), prowadzeni przed namiestników (w. 18), będą zabijani (w. 21) jak Nauczyciel. Sformułowana w czasie teraźniejszym zasada sugeruje wyraźnie, że nie idzie tu jedynie o sytuację misji w Izraelu. Cierpienie i prześladowanie jest trwałym doświadczeniem uczniów Jezusa. Jeśli wypadnie im znosić prześladowania, powinni sobie przypomnieć, że dzielą los Jezusa. Mowa misyjna staje się w ten sposób mową do uczniów. Doświadczenie prześladowania w czasie misji w Izraelu jest konieczną oznaką statutu ucznia.

25. Jakkolwiek uczeń nie jest równy nauczycielowi, to jednak może starać się być jak nauczyciel. Podobnie i sługa. Uwidacznia się tutaj idea naśladowania Chrystusa. Chrzescijanin winien postępować za przykładem Chrystusa. Ojcowie Kościoła rozumieli to w taki właśnie sposób: „Jeśli ktoś pyta, w jaki sposób zdobyć pokorę, należy odpowiedzieć: «Wystarczy, jeśli uczeń jest jak jego nauczyciel, a sługa, jak jego pan». Zobacz, jak wiele pokory ukazał Ten, który nam dał to przykazanie; naśladowaj Go, a nabędziesz pokory” (Izaak Syryjczyk). Druga część werseu przypomina, że Jezusowi zarzucono łączność z Belzebubem (12, 22-27): *Jeśli pana domu nazwano Belzebubem....* Imię „Beelzebub” etymologicznie jest niezupełnie jasne. W opinii wielu jest imieniem wzmiankowanego w ST boga Ekronu: *ba'al = bub* (2 Król 1, 2-3; 6, 16), które to imię (dosł. *władca mieszkań, świątyni*) zostało następnie przekształcone polemicznie i pejoratywnie: *władca much* (E.C.B. MacLaurin, *Beelzeboul*, 156nn). Jakkolwiek etymologia imienia nie jest pewna, znaczenie słowa w NT jest oczywiste. Oznacza księcia demonów (12, 34n), ich zwierzchnika (por. *TestSal* 3, 6). Według *TestSal* 6, 1-2 (Orygenes, *Cels.* 8, 25) był kiedyś najważniejszym aniołem w niebie. Z tego powodu bywa utożsamiany z szatanem i diabłem (por. Ap 12, 9). W NT jest to jedno z wielu imion szatana.

Wprawdzie nie jest wyraźnie powiedziane, kto „nazwał”, jednakże z szerokiego kontekstu wynika, że podmiotem są zwierzchnicy narodu. To oni nazwali. W 9, 34 faryzeusze powiadają, że Jezus wypędza złe duchy mocą księcia złych duchów (por. także 10, 25). Podobnie 12, 24. Z tego powodu czasownik *apekalesen* nie jest tzw. *pluralis* nieosobowy. Zarzut posługiwania się mocą Belzebuba należy do tradycji o egzorcyzmach Jezusa (12, 22-27). Wypędzania złych duchów dokonywali także uczniowie (10, 1, 8). Na tej podstawie mogą oni oczekiwać podobnego traktowania i zarzutów, jakie spotkały ich Pana.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Cierpienie Jezusa* jest obrazem losu uczniów. Los uczniów staje się zrozumiały w świetle ziemskiej drogi Jezusa. Ważny jest element otuchy, który z życia Jezusa wynika dla znajdujących się w sytuacji prześladowania uczniów. Otuchę stanowi nie tylko przekonanie, że idzie się po śladach Jezusa, ale także perspektywa zmartwychwstania. Przypomnienie o cierpieniu Jezusa jest pociechą, dlatego w następnym zdaniu ewangelista powiada: *Nie bójcie się* (w. 26).

*Nauczyciel i uczeń*, pan i sługa, pozostają w ścisłym związku wzajemnej odpowiedzialności i wspólnoty. W Mowie Misyjnej Jezus nakazuje uczniom rozszerzyć działalność nauczania i dokonywania cudów na cały Izrael. Jednakże podobnie jak Jezus znoś cierpienie i sprzeciw w Izraelu, tak też i uczniowie powinni być przygotowani na podobne odrzucenie. Z godnością ucznia Jezusa oraz z głoszeniem Ewangelii związane jest nieodłącznie cierpienie. Jest to inaczej niż w wypowiedziach

wielu rodziców: „Naszym dzieciom powinno być lepiej niż nam”. Im większe podobieństwo z Jezusem, tym większa z Nim bliskość. Jest się tym lepszym uczniem, im bardziej jest się podobnym do Mistrza i tym lepszym sługą, im bardziej podobnym do Pana. Pomimo ciemnych proroczych słów, uczniowie mogą zaczerpnąć pociechę stąd, że Jezus wyprzedza w cierpieniu i doznawaniu odrzucenia, że jest pośrednikiem uczniów, aby ich podtrzymać. „Panem domu” jest zawsze Jezus.

### Bibliografia

Gaston L., *Beelzebub*, ThZ 18 (1962) 247-255; Limbeck M., *Beelzebub - eine ursprüngliche Selbstbezeichnung Jesu?*, w: *Wort Gottes in der Zeit*, Fs. K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 34-42; MacLaurin E.C.B., *Beelzeboul*, NovT 20 (1978) 156-160.

### 3.2.5. Wezwanie do odwagi (10, 26-31)

<sup>26</sup> „Więc się ich nie bójcie!”

*Nie ma bowiem nic zakrytego, co nie miałoby zostać odsłonięte, ani nic tajemnego, co nie miałoby zostać ujawnione.*

<sup>27</sup> *Co mówię wam w ciemności, rozgłaszajcie w świetle!*

*A co słyszycie na ucho,*

*rozgłaszajcie na dachach!*

<sup>28</sup> *Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, ale duszy zabić nie mogą.*

*Bójcie się raczej Tego, który ciało i duszę może zagubić w piekle!*

<sup>29</sup> *Czy nie sprzedają dwóch wróbli za asa?*

*A żaden z nich bez Ojca waszego nie upadnie na ziemię!*

<sup>30</sup> *U was nawet włosy na głowie wszystkie są policzone!*

<sup>31</sup> *Nie bójcie się więc!*

*Jestecie ważniejsi niż wiele wróbli!”*

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Perykopa charakteryzuje się potrójnym: *Nie bójcie się...* (ww. 26, 28, 31). Motywacja pierwszego wezwania zawarta jest w serii wypowiedzi (ww. 26-27), w których pojawia się antyteza: ukryte/odsłonięte, tajemne/ujawnione, ciemność/światło. Antytezy dotyczą głoszenia. Druga seria wypowiedzi (ww. 28-30), kierująca spojrzenie ku ewentualnemu męczeństwu, zbudowana jest w oparciu o antytezę: ciało/dusza (*Nie bójcie się tych... - Bójcie się raczej Tego...*). Przy końcu pojawia się



na nowo zachęta z początku perykopy: *Nie bójcie się więc...* (w. 31); zachęta uzasadniona jest motywacją o charakterze eschatologicznym. Przywoływane są tutaj doświadczenia z życia ludzi i zwierząt (wróble, włosy głowy). Struktura perykopy przedstawia się zatem następująco:

- 1) Zachęta do odwagi i jej uzasadnienie (w. 26)
- 2) Zastosowanie zasady (w. 27)
- 3) Druga zachęta do odwagi w prześladowaniach i jej uzasadnienie (w. 28)
- 4) Dwie ilustracje wykazujące zbyteczność obaw (ww. 29-30)
- 5) Trzecia zachęta do odwagi i jej uzasadnienie (w. 31).

**Tradycja i redakcja.** Perykopa pochodzi z Q (Łk 12, 2-9). Wprowadzenie (w. 26a: *Więc się ich nie bójcie...*) ma charakter redakcyjny. Pozostała część wersetu odpowiada Łk 12, 2. Wpływ redaktora ujawnia się w w. 27. W miejsce zapewnienia, że ukryte głoszenie uczniów stanie się jawne (por. Łk 12, 3), pojawia się wezwanie skierowane do uczniów, aby ukryte głoszenie Jezusa głosili jawnie. Jest to największa różnica w stosunku do tekstu Łukasza. Ponieważ język grecki Mateusza jest tutaj mniej doskonały niż Łukasza, przypuszczać wolno, że pierwszy ewangelista zachował w sposób bardziej oryginalny znaczenie słów (por. Mk 4, 22). Werset 28 odpowiada Łk 12, 4, ale bardziej pod względem treści niż słów. W dalszych ww. 29-31 interwencje ewangelisty są nieznaczące.

**Gatunek i historyczność.** Perykopa zawiera najprawdopodobniej dwa pierwotnie samodzielne logia: 26b-27; 28-31. Logion 26b-27 posiada charakter wypowiedzi mądrościowej z odniesieniem do działalności uczniów. Wypowiedź pochodzi najprawdopodobniej od Jezusa, który podjął znaną sentencję odnosząc ją do swego głoszenia. Jest także możliwe, że słowa Jezusa zostały odpowiednio zredagowane przez jakiegoś ucznia Jezusa w celu dodania otuchy uczniom, którzy „w ukryciu” głosili orędzie o królestwie Bożym. Wersety 28-31 są sztucznie zbudowanym na-  
pomnieniem sapiencjalnym. Głównym jego celem jest dodanie odwagi uczniom.

## II. Egzegeza

26. Wezwanie do odwagi pojawia się jako wniosek z wcześniejszych objaśnień (ww. 24-25). Uczniowie Jezusa wiedzą, że z nimi będzie tak samo jak z ich Mistrzem, dlatego (*oun* = *więc*) nie powinni się lękać. Formuła: *Nie bójcie się!* jest szczególnie częsta w księgach Pwt, Iz i Jr. W większości wypadków formuła pojawia się jako słowo Boga w celu dodania otuchy w sytuacjach szczególnie trudnych. Kim są ludzie, których uczniowie nie powinni się lękać? Są to zapewne ci, którzy nazwali Jezusa Belzebubem (10, 25): uczeni w Piśmie i faryzeusze. Mateusz miał niewątpliwie na myśli przywódców synagogi i uczonych w Piśmie, którzy występowali przeciwko uczniom Chrystusa. Uzasadnienie wezwania do odwagi przedstawione



zostało w formie przysłowia. Jest nim doświadczenie faktu, że nic nie może pozostać w ukryciu. „Ściany mają uszy” – spotykamy się niekiedy z takim powiedzeniem. Przekonanie takie istniało także w czasach ST (por. Koh 10, 20; Ha 2, 4). Powstaje pytanie, czy przysłowie odnosi się do wydarzeń na ziemi, czy też wypowiedź wskazuje na Boży eschatologiczny sąd. Inaczej mówiąc, powstaje pytanie, kiedy to, co zakryte, zostanie odsłonięte. Czy zostanie odkryte już tutaj na ziemi, czy też w godzinie Bożego sądu. Czasownik *apokalypō* (*objawić*) zdaje się sugerować sąd (por. Koh 12, 14). Otucha dla uczniów ma pochodzić stąd, że Bóg objawi swoją prawdę na sądzie ostatecznym. Tak więc, to nie „czas wszystko odsłoni” (Diogenes Laertios, *Vit.* 1, 35, przypisywane Talesowi), ale w dniu sądu Boga okaże się zwycięstwo prawdy (por. Syr 12, 14). Potwierdzeniem takiego rozumienia może być fakt, że w Q czas przyszły czasowników (*futurum*) rozumiany był eschatologicznie, a poza tym Mateuszowy kontekst wypowiedzi pełen jest nawiązań do sądu ostatecznego (10, 15, 23, 28-31, 32-33, 39, 41-42). Z drugiej jednak strony dzięki porównaniu z Łk 12, 2-3 uzasadnione jest również takie rozumienie, które sugeruje, że w głoszonym bez wielkiego rozgłosu orędziu kryje się niezwykła siła eksplodująca, dzięki której orędzie ewangeliczne będzie w przyszłości głoszone otwarcie. Dwukrotnie zastosowane *passivum theologicum* (*apokalypthēsetai*, *gnōsthēsetai*) sprawia, że sens w. 26 jest następujący: Nie lękajcie się wrogości i przemocy ludzkiej; żadne prześladowanie, żadna wrogość nie może przeszkodzić głoszeniu orędzia; Bóg sam jest jego gwarantem.

27. Jakkolwiek to, co jest zakryte, zostanie z pewnością odsłonięte (w. 26), to jednak uczniowie nie powinni zachowywać się biernie i wyczekująco. Działanie Boga nie zwalnia ich od osobistego angażowania się. Uczniowie otrzymują zobowiązanie głoszenia orędzia w świetle dnia i na dachach domów (ewangelista zmienia obietnicę z Q [Łk 12, 3] w zobowiązanie). Prawdopodobnie ewangelista ma przed oczami liturgię synagogałną. W czasie jej sprawowania jeden z jej uczestników pochylał się w kierunku przemawiającego w celu lepszego słyszenia, a następnie powtarzał głośno w kierunku i w języku słuchaczy (StrBill IV, 185). W większym jeszcze stopniu znaczenie słów w. 27 objaśnia odwołanie się do 5, 14-16, gdzie uczniowie porównani zostali z światłem postawionym na świeczniku. Uczniowie otrzymują przeto zadanie głoszenia Ewangelii w porę i nie w porę, tj. w każdych okolicznościach. Ewangelia nie może znaleźć się pod korcem. Dachy uchodziły za najwyższe miejsce, z którego głos mógł rozchodzić się na całe miasto. Wypowiedź zwraca się zatem przeciwko wszelkiego rodzaju ezoteryce, ukrywaniu i dawkowaniu nauki, jak to miało miejsce np. w Qumran. Przeciwwstawienie światła ciemności, głoszenia na dachach szeptaniu na ucho, wskazuje na dwa stadia głoszenia. Istnieje stadium głoszenia Jezusa oraz stadium głoszenia Kościoła. Czas po Zmartwychwstaniu będzie czasem głoszenia Ewangelii z nową mocą, z mocą i pełnym widzeniem. Kontrast występuje pomiędzy okresem ciemności

czyli okresem przedpaschalnym i okresem światła, czyli popaschalnym czasem. To, co Jezus mówił „w ciemności” oraz „na ucho”, tj. prywatnie wobec uczniów, a niekiedy w sposób symboliczny, powinno być rozgłaszane „w świetle” i na „dachach”. Mateusz mówi wprawdzie o specjalnych pouczeniach uczniów ze strony Jezusa (por. 13, 11. 16n). Trudno byłoby jednak uważać tego rodzaju pouczenia uczniów za ezoterykę.

28. Poprzednie ww. 26-27 dotyczyły orędzia, niniejszy (w. 28) kieruje uwagę na głosicieli. Wezwanie do porzucenia obaw staje się bardziej konkretne. Trzeba mianowicie rozróżnić pomiędzy prawdziwym i fałszywym lękiem. Wprowadzona idea rozróżnienia, jak i późniejsze objaśnienia sugerują, że wspólnota doznaje prześladowań i ma świadomość możliwości męczeństwa. Pomimo bolesnych prześladowań, bać się należy Boga, a nie ludzi (por. Iz 8, 12n). Inaczej mówiąc, bać się należy Tego, kto ma pełną władzę, nie tego, którego władza jest ograniczona. Wynika to z właściwej oceny ograniczoności człowieka, który nie może zabić duszy, podczas kiedy Bóg jest mocen ciało i duszę zatracić w piekle. Czym jest owa dusza? Pojęcie to na tle antropologii starotestamentalnej i judaistycznej jest nieostry. U Mateusza słowo *dusza* (*psychē*) często równoznaczne jest z *życiem* (por. 10, 39; 16, 25-26). W tym miejscu Ewangelii znaczenie słowa jest jednak inne. *Dusza* (*psychē*) jest tutaj *siłą życiową*, która nie ma własnej autonomii, jest wprawdzie czymś odrębnym od ciała, ale pozostaje złączona z *ciałem* (*sōma*), tworzy całego człowieka. Dusza jest podstawą i zasadą życia, ciało zaś jest tym, przez co wyraża się człowiek. Mateusz nie zamierza jednak rozstrząsać kwestii antropologii, ale chce wyjaśnić, że śmierć fizyczna w świetle otrzymanej misji ewangelizacyjnej nie jest wydarzeniem istotnym i rozstrzygającym dla człowieka. Z tego powodu nie należy się bać. Brak lęku jest uzasadniony tym, że dusza jako lepsza część człowieka przetrwa męczeństwo. Jest ona rozumiana jako nośnik kontynuacji człowieka aż do sądu ostatecznego, kiedy to Bóg powoła całego człowieka przed swój sąd. Tego właśnie sądu należy się lękać, ponieważ może on całego człowieka (ciało i duszę) zatracić w Gehennie. Tak więc w wypadku śmierci los duszy (*psychē*) i los ciała (*sōma*) nie jest taki sam, jednakże wyrok eschatologicznego sądu dotyka jedno i drugie. Gehenna jest tu rozumiana jako miejsce wiecznej kary. Rozróżnienie pomiędzy ciałem, które można zabić, a duszą, której zabić nie można, odzwierciedla wpływ greckiej dychotomicznej antropologii na myśl judaistyczną. Hellenistyczna popularna antropologia umożliwiła traktowanie duszy jako czynnika zapewniającego człowiekowi ciągłość w okresie między śmiercią a sądem ostatecznym (por. Mdr 16, 13-14; 2 Mch 6, 30). W rzeczywistości jednak w semickim myśleniu bezcielesne istnienie nie jest prawdziwym istnieniem. Przekonanie o nieśmiertelności duszy nie zostało przyjęte w kołach judaizmu. Także duszę Bóg może zagubić w piekle. Zrozumienie tego pozwoli uczniowi Jezusa właściwie ocenić sytuację męczeństwa.

Ciało i duszę w piekle zatraci nie diabeł, ale Bóg. Wprawdzie wg Hbr 2, 14 spotykamy wzmiankę o tym, że diabeł ma władzę nad śmiercią, ale ani tutaj, ani w innych miejscach Biblii nie spotykamy, że może on zgubić człowieka w Gehennie. Ta moc przysługuje jedynie Bogu. Dlatego należy się Go lękać. Wezwanie do lękania się Boga pojawia się wielokrotnie w Starym Testamencie. Wymóg ten jest różnorodnie akcentowany. W omawianym miejscu lęk każe myśleć o Bogu, który sądzi i karze. Obawa i miłość względem Boga spotykają się w posłuszeństwie wobec Jego woli. Pełna czci bojaźń Boga, Najwyższego Sędziego, powinna zachęcić misjonarzy do przewyciężenia bojaźni przed śmiercią fizyczną poprzez powierzenie się Bożej Opatrzności (10, 29-31) i nieustraszone wyznawanie Jezusa Chrystusa przed ludźmi. „Nie bójmy się tego, kto zabierze nam nasze ubranie, kto zabierze nam własność, ale nas zabrać nie może” (Ambroży, *De Is.* 8, 79).

29. Obok ukazania nieuchronności Bożego sądu, który ma być dla prześladowanych źródłem otuchy, pojawia się kolejny argument przemawiający za usunięciem obawy wobec prześladowań. Jest nim świadomość Bożej ojcowskiej opieki. Opieka ta wyrażona jest za pomocą sapiencjalnego obrazu: żaden ptak nie upadnie na ziemię bez Ojca (tzn. bez Bożej wiedzy i aprobaty; por. Am 3, 5 LXX). Dotyczy to także stworzeń o tak nikłej wartości (*as*, łac. *assarius*, był najmniejszą miedzianą monetą – 1/16 denara) jak wróbel. Ptaki tego rodzaju były wówczas popularnym i tanim przedmiotem handlu ubogich ludzi. Podkreślenie małej wartości przygotowuje argumentację *a minori ad maius*. Jeśli śmierć stworzenia tak nieznacznego nie uchodzi Bożej uwagi, o ileż bardziej przedmiotem takiej uwagi jest życie głosicieli Ewangelii. Sens jest zatem następujący: podobnie jak żaden ptak nie spadnie bez woli Bożej, tak samo i wy nie poniesiecie śmierci, jeśli Bóg nie zechce. Nie macie zatem powodu lękać się śmierci, ponieważ nie pojawia się ona bez woli Boga, owszem, ma ona swój sens i Bóg jest w niej obecny. Mówiąc ogólnie i teoretycznie, Bóg nie chce śmierci człowieka, ale właśnie chce, aby żył i był zbawiony. Kiedy więc mówimy, że wołą Boga jest śmierć męczenników, oznacza to, że Bóg chce śmierci męczenników, ponieważ chce, aby wszyscy ludzie usłyszeli o Ewangelii. Chce męczenników, ofiarując im zarazem śmierć i zbawienie. Śmierć taka nie będzie nigdy przypadkiem. Wzmianka o wróblach przywołuje na pamięć podobny obraz z Kazania na Górze (6, 26).

30. Podobną funkcję dowodową pełni drugi obraz: *U was nawet włosy na głowie wszystkie są policzone!* Motyw włosów, których nie można policzyć, pojawia się przysłowiowo w wypowiedziach Starego Testamentu. Czytamy tam, że kiedy Bóg rozstraca nad kimś opiekę, nawet włos z głowy nie zginie (1 Sm 14, 45; 2 Sm 14, 11; 1 Krl 1, 52 i in.). Werset ten (*U was nawet włosy na głowie wszystkie są policzone*) można zatem rozumieć jako wskazanie na Bożą opiekę. Teksty mądrościowe, podkreślając wszechwiedzę Boga w stosunku do ludzkiej niewiedzy, wskazują na

przedmioty, które jedynie Bóg może policzyć (por. Hi 38, 37; Syr 1, 2; 4 Ezd 4, 7). I tutaj również pojawia się idea, że Bóg jedynie może policzyć włosy (są policzone - tzw. *passivum divinum*; por. Ps 40, 12; 69, 4). Wypowiedź spełnia funkcję intelektualnej pociechy w utrapieniach. Człowiek może nie rozumieć, dlaczego Bóg dopuszcza nieszczęścia na człowieka. Jeśli jednak nie jest w stanie poznać liczbę włosów na swej własnej głowie, w jaki sposób może czuć się uprawnionym do osądzania Stwórcy, który jest poza wszelkim ludzkim pojmowaniem. Wypowiedź Mateuszowa przypomina czytelnikom, że jeśli nie mogą zrozumieć spadających na nich przeciwności, pociechą może być świadomość tego, że Bóg wie dobrze to, czego ludzie nie są w stanie zrozumieć.

31. Bóg rozporządza zawsze wystarczającą wiedzą i mocą, aby uchronić uczniów od rzeczywistego i ostatecznego nieszczęścia. Dlatego: *Węc się ich nie bójcie*. Nie jest to zapewnienie uniknięcia męczeństwa. Wypowiedź sugeruje raczej, że jeśli sytuacja męczeństwa nadejdzie, będzie ona zgodna z wolą Boga. Jakkolwiek Bóg nie przeszkodzi złu w konkretnym przypadku, to jednak ostatecznie zwycięży Jego zbawcza wola. Wyrażenie: *jesteście ważniejsi niż wiele wróble* jest niedoskonałym przekładem z aramejskiego. Powinno być raczej: *wiele ważniejsi niż wróble* (Wellhausen, 49). Jest także możliwe rozumienie: *niż wszystkie wróble* (*pollōn* = wszystkie, J. Jeremias, TWNT, VI, 536-545).

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Odwaga głoszenia.** Głównym tematem perykopy jest wezwanie do nieustraszonego i otwartego głoszenia. Gdziekolwiek jednak głoszona jest Ewangelia, tam pojawia się sprzeciw. Prześladowanie głosicieli Ewangelii jest stałym elementem historii. W ten sposób upodabniają się do starotestamentalnych proroków, nade wszystko do swego Mistrza i Pana. Kiedy sprzeciw przeradza się w wrogość, głosiciele Dobrej Nowiny nie powinni się lękać. W godzinie próby doświadczą mocy i dobroci Ojca. Nawet śmierć nie powinna przerażać, ponieważ człowiek jest czymś więcej niż ciało. Bóg „Ojciec”, który czuwa nad stworzeniem i zna liczbę włosów na głowie człowieka, zatroszczy się o ucznia doświadczającego przeciwności pośród misji głoszenia Ewangelii. W trudnych chwilach uczniowie Jezusa mogą znaleźć w tych słowach otuchę.

**Otucha w przeciwnościach.** Wspólnota czuje się zagrożona. Niepokój przybiera na sile. Potrójne wezwanie: *Nie bójcie się!* ma na celu uspokoić zatrwożonych. Poprzez zapewnienie, że kiedyś wszystko zostanie ujawnione oraz że tylko Jeden potrafi naprawdę zniszczyć człowieka, a także że uczniowie są o wiele ważniejsi niż jakiegokolwiek inne stworzenia, o które troszczy się Stwórca, Jezusowe wezwanie do odwagi otrzymuje swe uzasadnienie i mocny fundament. Uczniowie mogą być



pewni Bożej opieki i Bożej pomocy w przeciwnościach. Jeśli nawet z powodu wyznania wiary ziemskie istnienie człowieka zostanie przerwane, zawsze pozostaje pewność, że Bóg, Pan „życia wiecznego” nie opuści swego wiernego ucznia i odważnego wyznawcy.

**Dzieje interpretacji.** Znane w kulturze hellenistycznej powiedzenie: „Czas wszystko odsłoni” sprawiło, że ww. 26-27 interpretowano w sensie odsłonięcia prawdy w określonym momencie dziejów świata. Do takiego rozumienia ww. 26-27 skłaniały także czasy konstantyńskie, które umożliwiły jawne głoszenie tego, co przedtem przekazywano w większej lub mniejszej tajemnicy (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 34, 1). Pocięcha wynikająca z ww. 26-27 byłaby zatem następująca: „Nie lękajcie się! Trudności są chwilowe. Kiedy Ewangelia będzie w pełni objawiona, ustanie wrogość”. Obok takiej interpretacji pojawiła się i ta, która wskazywała na czasy eschatologiczne, jako czasy „ujawnienia”. Wyrazem takiego pojmowania są znane słowa hymnu: *Quidquid latet, apparebit, nil inultum remanebit* (*Dies irae*, 6, 2n). Zgodnie z takim rozumieniem chrześcijanie byłiby pocieszeni faktem, że Bóg w czasach ostatecznych objawi swoją prawdę, a Syn Człowieczy przyniesie jej do swoich.

Gdy idzie o interpretację w. 28, to mimo iż ewangelista nie zamierza tutaj zajmować się szczegółowo zagadnieniami antropologii ani kwestią życia po śmierci, werset ten w ciągu dziejów egzegezy stał się ważnym miejscem wskazywanym podczas dyskusji na temat nieśmiertelności duszy. Tekst wzmacnia powszechne przekonanie, że ciało po śmierci ginie. Jest ono zaledwie „maską” duszy (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 34, 5). To, co umiera jest tylko ciałem. Śmiercią prawdziwą natomiast jest pozbawienie się Tego, który powiedział: „Ja jestem życiem” (Orygenes, *Fr. Matt.* 209). Wraz z ideą nieśmiertelności duszy związana została idea zmartwychwstania ciał. Wypowiedź, że Bóg może ciało i duszę zatracić, obśnoga dwojako. Bóg może zatracić duszę, ale nie czyni tego, albo też „zatracenie” polega na tym, że Bóg wydaje duszę na potępienie (Lagrange, 208).

Wersety 29-31 w historii egzegezy stały się klasycznymi tekstami *de providentia*, i to *de providentia speciali*, głoszącymi, że Bóg obok porządku natury, nad którym sprawuje pieczę, swą Opatrznością obejmuje także poszczególne czyny człowieka i wydarzenia pojawiające się w jego życiu. Tego rodzaju interpretacja zdolna jest uzasadnić wszystko jako przez Boga zamierzone i chciane (Cyprian, *Ep.* 59, 5). Z tym jednak są niewątpliwe trudności. Nie można bowiem narzucać naszej miary i naszej logikę Bogu. Tekst stara się nas zapewnić, że pomimo przeżywanych największych nawet przeciwności, Bóg nie przestaje być naszym Ojcem. Nie zamierza natomiast spekulować na temat porządku w świecie.

## Bibliografia

- Allison D.C., *Matthew 10, 26-31 and the Problem of Evil*, SVTQ 32 (1988) 293-308; tenże, *The hairs of your head are all numbered*, ExpT 101 (1990) 334-336; Cook J.G., *The Sparrow's Fall in Mt 10, 29b*, ZNW 79 (1988) 334-336; Hirunuma T., *Anew Iou Patris, Without (of) the Father (Mt 10, 29)*, Egi 3 (1990) 53-63; Milikowsky C., *Which Gehenna? Retribution*

and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts, NTS 34 (1988) 238-249; Pappas H.S., *The Exhortation to Fearless Confession - Mt 10, 26-33*; GOTR 25 (1980) 239-248; Schlosser J., *Le logion de Mt 10, 28 par Lc 12, 4-5*, w: *The Four Gospels*, Fs. F. Neirynck (BETL 100), red. F. Segbroeck, t. I, Leuven 1992, 621-631; Schwarz G., *Matthaus 10, 28. Emendation und Rückübersetzung*, ZNW 72 (1981) 277-282.

### 3.2.6. Jezus i uczniowie: wyznanie i zaparcie się (10, 32-33)

<sup>32</sup> „A każdego, kto Mnie wyzna przed ludźmi, wyznam i Ja przed Ojcem moim w Niebie!

<sup>33</sup> Każdy zaś, kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed Ojcem Moim w niebie!”

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższe dwie wypowiedzi ukazują znaczenie świadectwa w głoszeniu Ewangelii królestwa. Świadectwo takie nie jest opcją, ale zobowiązaniem. Wypowiedzi zbudowane są paralelnie. Werset 33 jest odbiciem w. 32. Paralelizm sugeruje częste wykorzystywanie pouczenia w katechezie ustnej. Ta katecheza znalazła swój wyraz w Ap 3, 5 („I wyznam jego imię przed moim Ojcem i jego aniołami”). Schemat perykopy jest bardzo prosty:

- 1) Nagroda za odważne wyznanie Jezusa (w. 32)
- 2) Kara za zaparcie się Jezusa (w. 33).

**Tradycja i redakcja.** Mateusz zależy tu w dalszym ciągu od Q (Łk 12, 8-9). Istnieją jednak pewne odmienności pomiędzy Mateuszem a Łukaszem. Podstawowa różnica polega na tym, że u Mateusza wypowiedź podana jest w pierwszej osobie „Ja”, podczas gdy u Łukasza jest to wypowiedź o Synu Człowieczym. Również wyrażenie „Aniołowie Boży” zostało u Mateusza zastąpione przez: *Ojciec mój niebieski*. Ta ostatnia modyfikacja jest najwyraźniej dziełem pierwszego ewangelisty.

**Gatunek i historyczność.** Wersety 32-33 są dwuczłonową wypowiedzią o Synu Człowieczym. Zdanie nie ma charakteru sapiencjalnego. Sprzeciwia się temu zastosowanie podmiotu 1 os. l.p., co wskazywałoby raczej na wypowiedź prorocką. Tematyka sądu zdaje się wskazywać na czasowy kontekst Męki Jezusa. Nie ma powodu odmawiania Jezusowi tego logionu.

## II. Egzegeza

**32-33.** Względem Jezusa uczeń może przyjąć postawę albo szczerego wyznania, albo zaparcia się. Wypowiedź zarysowuje dwie sytuacje: ziemską i niebieską.

Sytuacja ziemską, w której dochodzi do wyznania lub zaparcia się Jezusa, ma miejsce wobec ludzi. Wyrażenie: *emprosthen* podkreśla publiczny charakter wyznania uczniów przed sędzią (por. 25, 32; 27, 11; Łk 21, 36; 2 Kor 5, 10). Mówiąc o „ludziach”, ewangelista myślał o wrogim nastawieniu autorytetów judaistycznych, wobec których misjonarze byli zmuszeni stawać (por. 10, 19-20). Wyznanie takie mogło jednak dokonywać się i rzeczywiście dokonywało się poza sądem. Piotr wypiera się Jezusa przed ludźmi, ale nie jest to sytuacja przewodu sądowego (27, 11). Także w swych moralnych wyborach chrześcijanin powinien mieć świadomość dokonywania ich „przed ludźmi”. W swej decyzji za lub przeciw Jezusowi uczeń sięga sądu eschatologicznego. Scena niebieska przedstawia przewod sądowy. W procesie sądowym niebieskim Jezus występuje po jednej stronie z Ojcem. Nie jest wyraźnie zaznaczone, czy jako świadek, czy jako współsędzia. W tym procesie Jezus przyznaje się do tych, którzy przyznali się do Niego. Dlatego można twierdzić, że funkcja ta jest czymś więcej niż funkcja świadka i czymś więcej niż występowanie w charakterze Parakleta względem uczniów. Wyznanie ze strony Jezusa ma charakter wyroku. Od tego, czy Jezus powie: *Nie znam was* (7, 23), czy: *Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego...* (25, 34), zależy życie albo śmierć. Po raz pierwszy Mateusz zaznacza, że również uczniowie stoją wobec możliwości odrzucenia, o ile obawa przed ludźmi powstrzyma ich przed przyznaniem się do Pana. Na podstawie wypowiedzi 16, 27; 25, 31nn można przypuszczać, że idzie tu o sąd sprawowany przez Jezusa w obliczu Ojca.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Postawa wobec Jezusa rozstrzyga o losie człowieka.* Relacja człowieka wobec Boga objawia się w relacji do Jezusa. Odrzucenie Jezusa jest odrzuceniem Boga. Nie istnieje „neutralność” wobec Jezusa. Jest się albo z Jezusem, albo przeciwko Jezusowi. Żaden prorok Izraela, żaden nauczyciel nie byłby w stanie wypowiedzieć słów z 10, 32-33. Czy jednak Ojciec nie przekazał całego sądu Synowi? Kim jest więc Jezus na eschatologicznym sądzie: Sędzią czy świadkiem i obrońcą (por. 3, 11n; 7, 22n)? Biblia zawiera wiele zmieniających się obrazów. Tajemnice Boże nie mogą być wyrażone w jednym obrazie. To, co niekiedy przypisywane jest Ojcu, na innym miejscu jest właściwością Syna, a to, co niekiedy przypisywane jest Synowi, odnosi się do Ducha Świętego. Jezus jest równocześnie Panem, któremu Ojciec przekazał wszystko (28, 18) oraz posłusznym Sługą pełniącym wolę Ojca (12, 18). W niczym nie zmienia to faktu, że od postawy człowieka wobec Jezusa i tylko Jezusa rozstrzyga się los człowieka (Trilling, I, 231n).

*Z dziejów interpretacji.* Wypowiedź z ww. 32-33 uchodziła najpierw za klasyczny tekst mówiący o męczeństwie. Wyznanie polega na przyznaniu się do Chrystusa wobec sędziów i poświadczenie tego własnym życiem (por. 2 Tm 2, 12; także np.

Tertulian, *Scorp.* 9). Później zwracano uwagę raczej na wyznanie prawdziwej doktryny odróżniającej prawdziwych chrześcijan od chrześcijan fałszywych. Należyte i poprawne wyznanie wiary brzmi: Chrystus jest Bogiem (Cyryl Aleksandryjski, *Fr.* 125). Ważne jest, aby wyznanie dokonywało się wobec ludzi. Wyznanie ciche i w skrytości nie jest wyznaniem. Poza tym przez całą historię egzegezy tego fragmentu przewija się myśl, że wyznanie dokonuje się nie tylko w słowach, ale także w czynach, w całym życiu (2 *Clem* 3, 4). I nie tylko głosiciele Ewangelii, ale każdy chrześcijanin zobowiązany jest do wyznawania.

### Bibliografia

Higgins A.J.B., „Menschensohn” oder „Ich” in Q, Lk 12, 8-9/Mt 10, 32-33, w: *Jesus und der Menschensohn*, Fs. A. Vögtle, Freiburg 1975, 115-123; Hoffmann P., *Jesus versus Menschensohn: Mt 10, 32f und die synoptische Menschensohnüberlieferung*, w: *Salz der Erde – Licht der Welt*, Fs. A. Vögtle, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 165-202; Kömmel W.G., *Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns*, w: *Jesus und der Menschensohn*, Fs. A. Vögtle, Freiburg 1975, 210-224; Pesch R., *Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenntners und Verleugnerspruchs Lk 12, 8a*, w: *Kirche des Anfangs*, Fs. H. Schürmann, Leipzig 1977, 25-55.

### 3.2.7. Prześladowania i rozbięcie rodzin (10, 34-39)

<sup>34</sup> „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię.  
Nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz.

<sup>35</sup> Ponieważ przyszedłem oddzielić

syna od jego ojca,

córkę od jej matki,

synową od jej teściowej.

<sup>36</sup> A nieprzyjaciółmi człowieka – domownicy jego.

<sup>37</sup> Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie,  
nie jest Mnie godzien.

I kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie,  
nie jest Mnie godzien<sup>a</sup>.

<sup>38</sup> Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną,  
nie jest Mnie godzien.

<sup>39</sup> Kto znajdzie swe życie, straci je,  
a kto straci swe życie z Mego powodu, znajdzie je”.

a) Kodeks D oraz kilka innych kodeksów pomijają słowa: *kat ho filōn hyiōn ē thygaterā hyper eme ouk estin mōi aklos*. Jest to najprawdopodobniej wynikiem błędu kopisty, zwanego homoioteleuton: od *aklos* (godny) z pierwszej frazy w. 37 do pierwszej frazy w. 38. Z tego samego powodu p<sup>19</sup> wykazuje dłuższe opuszczenie; od pierwszego *aklos* aż do końca w. 38.



## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Perykopa składa się z dwóch części. Część pierwsza (ww. 34-36) powtarza zaznaczony wcześniej temat o cierpieniu (ww. 17. 21) jako elemencie konstytutywnym egzystencji ucznia Jezusowego. Końcowy cytat z Mi 7, 6 ma za zadanie objaśnić podziały w społecznościach rodzinnych zaistniałe w wyniku pojawienia się osoby i orędzia Jezusa. Ukazane są trzy relacje pokoleniowe: ojciec – syn, matka – córka, teściowa – synowa. Część druga (ww. 37-39) mówi o warunkach pozostawania uczniem Jezusa. Wersety te mają charakter parenetyczny. Ukazują osobistą relację uczniów względem Jezusa i zarysowują specyfikę egzystencji ucznia: *Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien* (w. 37). Do tego wersetu dodana jest zachęta do wzięcia krzyża w pójściu za Jezusem (w. 38). Jest ona uzupełniona symetrycznie skonstruowaną wypowiedzią o „znalezieniu i utracie życia”. Ogólną strukturę tego fragmentu można przedstawić następująco:

- 1) Wypowiedź o podziałach w społecznościach domowych (ww. 34-36)
  - a) Przyjście Jezusa sprowadza podziały (w. 34)
  - b) Podziały w społecznościach domowych (w. 35)
  - c) Summariusz – cytat Mi 7, 6 (w. 36)
- 2) Wypowiedź o warunkach pozostawania uczniem (ww. 37-39)
  - a) Wierność Jezusowi ważniejsza od wierności rodzinie (w. 37)
  - b) Znaczenie obumierania dla siebie (w. 38-39).

**Tradycja i redakcja.** Obydwie części perykopy pochodzą z Q. Wersety 34-36 posiadają swój odpowiednik w Łk 12. 51-53. Dostrzegalne w wyniku starannego porównania różnice, które niekoniecznie mają charakter redakcyjny pozwalają przypuszczać, że wypowiedzi zostały w nieco odmiennym kształcie zaczerpnięte z Q (Q<sup>Mt</sup> i Q<sup>Lk</sup>). Poza tym Mateusz, zgodnie z zwyczajem, skraca materiał Q (pomija np. Łk 12. 52: *troje przeciw dwójgu i dwoje przeciw trojgu...*). Właściwości Mateuszowe zdradza wprowadzające *mē nomisēte hoti ēlthon* (*nie sądzcie, że przyszedłem*) oraz paralelizm na początku ww. 34. 35 (por. 5. 17). Werset 36 jest natomiast dodanym przez ewangelistę (Wiefel, 202). Trzy następne logiony (ww. 37-39) powiązane z poprzednią serią odniesieniem do ojca, matki, syna, córki, występują nie tylko w Q (= Łk 14. 26-27), ale częściowo także w Mk 8. 34 oraz J 12. 25n. Prawdopodobnie jest to bardzo starożytny przedewangeliczny zbiór. Także te logia uległy Mateuszowej tendencji do skracania. Werset o wydaniu swego życia (w. 39) Łukasz umieścił w mowie eschatologicznej (17. 33) zapewne, aby podkreślić cierpienia uczniów odpowiadające cierpieniom Syna Człowieczego (17. 25). Tak więc ewangelista Mateusz zestawiał obydwie grupy logiów i komponował w końcową część mowy misyjnej.

**Historyczność.** Wersety 34-36 sprawiają wrażenie jednolitego logionu. Wypowiedź o mieczu domaga się wyjaśnienia, dlatego trudno przypuszczać, aby logion

ten przekazywany był oddzielnie i dopiero później zostały dodane słowa o podziałach wewnątrz wspólnoty rodzinnej stanowiące znany topos eschatologiczny. Właśnie ze względu na rolę Mt 7, 6 w odmalowywaniu czasów eschatologicznych a także fakt, że przynajmniej we własnej rodzinie Jezus wprowadził rozłam (Mk 3, 31-35), wolno przypuszczać, że mamy tu do czynienia z wypowiedzią autentycznie Jezusową. Wersety 37-39 stanowią samodzielne logia. Wypowiedź o dźwiganie krzyża ma dla Jezusowego rozumienia pójścia za Nim znaczenie podstawowe (w. 38). W sytuacji przedpaschalnej wezwanie do dźwigania krzyża było wezwaniem do gotowości przyjęcia cierpienia i śmierci. Pojawienie się konfliktu w działalności Jezusa było nieuchronne. W tym kontekście ww. 37 i 39 stają się zrozumiałe. Również i one najprawdopodobniej pochodzą bezpośrednio od Jezusa.

## II. Egzegeza

34. Obydwa stwierdzenia zbudowane są wokół czasownika *przyszedłem* (por. 9, 13), który wyraża Jezusową świadomość posłania. Podobnie jak w 5, 17 najpierw pojawia się przestroga przed fałszywym rozumieniem posłannictwa Jezusa, a następnie zostaje podane rozumienie właściwe: Jezus przynosi nie pokój, ale miecz. Wypowiedź wydaje się podkreślać nieznany dotąd aspekt posłannictwa Jezusa, a mianowicie element podziału. W rzeczywistości jest to kontynuacja zachęty do odważnego świadczenia. Aby jednak być dobrym świadkiem, trzeba nie tylko uzbroić się w odwagę, ale we właściwe rozumienie misji Jezusa. Sformułowanie: *Nie sądzicie, że przyszedłem przynieść pokój...* sugeruje, że takie właśnie było oczekiwanie uczniów (por. Łk 1, 79; Iz 9, 6; 11, 9). Takie oczekiwanie wzmocnione zostało zapewne błogosławieństwem dla czyniących pokój (5, 9), a jeszcze bardziej nakazem miłości nieprzyjaciół (6, 44). Jak zatem zrozumieć wypowiedź Jezusa, która zapowiada nie pokój, ale miecz? Czy w słowach tych Jezus nie zaprzecza samemu sobie i zaświadcza, że i On sam nie był w stanie urzeczywistnić swej radykalnej etyki? Z pewnością, nie jest to wezwanie do eschatologicznej wojny (por. 26, 52). Jezus nie wkłada do ręki swych uczniów miecza. Miecz mają inni. Jednakże choć Ewangelia jest orędziem pokoju (por. 5, 9; 10, 13), a królestwo Boże niesie pokój, to jednak w trakcie jego głoszenia uczniowie spotykają się z różnymi nieoczekiwanymi zjawiskami, a także z wrogością. Ta wrogość i sprzeciw wobec ich głoszenia opisana jest za pomocą symbolu miecza. W tym znaczeniu wypowiedź może być rozumiana jako podsumowanie całej działalności Jezusa. Wraz z przyjściem Jezusa czasy ostateczne stały się rzeczywistością. Ktokolwiek spotyka Jezusa, staje wobec sytuacji podziału i decyzji.

35-36. Symbolika miecza objaśniona jest bliżej za pomocą Mt 7, 6: „Syn znieważa ojca, córka powstaje przeciw matce, synowa przeciw tesciowej, nieprzyjaciółmi

człowieka są jego domownicy". Prorok opisuje podziały i powszechną wrogość w czasach eschatologicznych: „Nie ufajcie przyjacielowi, nie zawierzajcie powiernikowi, nawet przed tą, która spoczywa na twym łonie, strzeż wrót ust swoich!” (Mi 7, 5). Tego rodzaju podziały i wrogość judaizm spodziewał się przed przybyciem Mesjasza, rozumiejąc je jako ostatnie, ale nie ostateczne zwycięstwo grzechu i zła (np. *Jub* 23, 16, 19n; *HenEt* 100, 2 i in.). Także w rozumieniu Mateusza rozpad rodziny jest wyrazem eschatologicznej udręki. Wraz z przyjściem Jezusa ujawniły się udręki czasów ostatecznych. Przyjście Jezusa spowodowało podziały nawet w łonie społeczności domowej i rodzinnej (por. I Kor 18-19). Zanim więc ustanowiony zostanie mesjański pokój, muszą wcześniej nastąpić wielorakie udręki i przesładowania (por. Dz 14, 22). W tle wypowiedzi znajdują się zapewne doświadczenia podziałów w rodzinach (por. Mk 13, 12), które wprowadziło głoszenie orędzia Jezusa. Zostają one ukazane i zrozumiane za pomocą Mi 7, 6 jako wydarzenia czasów ostatecznych. Podobnie jak tam, idzie o poróżnienie starszej generacji z młodszym pokoleniem. Inaczej jednak niż w Mi 7, 6 brak jest tonów negatywnych. Nieposłuszeństwo dzieci nie jest zganione. Przeciwnie, zostało przedstawione jako spowodowane przyjściem Jezusa i jako takie odpowiada woli Bożej.

Wersety 34-36 nie przedstawiają bynajmniej Jezusa jako rewolucjonisty. Jezus nie przyszedł, aby wezwać do zbrojnego sprzeciwu wobec władzy rzymskiej. Z drugiej strony Jezus przyszedł nie tylko po to, aby zapoczątkować wewnętrzną walkę w człowieku, ale także aby wprowadzić rzeczywisty podział, i to nie tylko między ludźmi w ogóle, ale wewnątrz samych rodzin i domostw. Przynależność do Jezusa stawia pod znakiem zapytania wszystkie inne przynależności i relacje. Przyjście Jezusa i Jego orędzie o królestwie staje w poprzek rodzinnych i społecznych powiązań. Już samo pozdrowienie pokoju (ww. 12-14) wprowadza podział, odrzucenie zaś pozdrowienia podział ten pogłębia (w. 15). W wyniku tych podziałów uczniowie doznają cierpień (por. ww. 17-23; 38-39). Ze swym orędziem ostatecznego pokoju i miłości Boga wobec wszystkich odsuniętych na margines i pokrzywdzonych uczniowie stają się niewygodni dla ludzi utrzymujących struktury niesprawiedliwości i wzbudzają sprzeciw. Uczniowie, którzy wylamują się z struktur świata, nie są dla świata miłymi postaciami. Pojawienie się słowa *domownicy* (*oikiakoi* - w. 36), występującego w w. 25, sugeruje powstanie nowych relacji i nowego porządku zbudowanego na solidarności i przynależności do Jezusa. W miejsce starego domu, który się rozpada, powstaje dom nowy.

37. Misja Jezusa angażuje w sposób radykalny także tych, którzy są jej kontynuatorami. Ujawnia się to również na poziomie rodziny. Jakkolwiek miłość rodziny jest przez ewangelistę Mateusza pochwalana jednoznacznie (15, 3-6; 19, 19), to jednak niekiedy może pojawić się konflikt pomiędzy lojalnością wobec członków rodziny i lojalnością względem Chrystusa. Idzie tu o sytuację, kiedy członkowie rodziny uniemożliwiają opowiedzenie się za Chrystusem. W takim wypadku

Chrystus ma być bardziej miłowany. Wypowiedź nie jest wystąpieniem przeciw relacjom rodzinnym i naturalnym więzom. Jest jednak wyraźnym wskazaniem, że pójście za Jezusem jest ważniejsze od rodzinnych więzów. Jeśli trzeba wybrać pomiędzy lojalnością ucznia Chrystusa a lojalnością względem rodziny, wybrać należy tę pierwszą. Wypowiedź niekoniecznie odnosi się do sytuacji misjonarzy, którzy w wyniku swej charyzmatycznej wędrownej działalności zrywają więzi z rodziną. Niemniej sposób życia tych ludzi naturalnym biegiem rzeczy prowadził do rozluźnienia więzów albo nawet ich zerwania. Nieco wcześniej, ww. 24-25 sugerują, że misjonarze opuszczają swe rodziny tworząc nowe rodziny z Jezusem jako Panem Domu. Idea nowej rodziny Jezusa wspomniana jest także w 12, 48-50. Tak więc przykazanie miłości rodziców nie zostało odrzucone. Ponieważ jednak jest ono relatywizowane, dlatego ewangelista otwiera tutaj przynajmniej pośrednio możliwość rozstrzygania konfliktów w obszarze miłości.

38. Zaznaczona w wersecie poprzednim tematyka pójścia za Jezusem podjęta jest teraz w wypowiedzi o dźwiganiu krzyża. U synoptyków występuje ona 5 razy w różnej formie i w różnych kontekstach (10, 38; 16, 24; Łk 9, 23; 14, 27; Mk 8, 34). Świadczy to o znaczeniu jakie posiada ten logion dla rozumienia istoty pójścia za Jezusem. Powstaje tu pytanie o pierwotny sens wypowiedzi. Można tu wymienić trzy możliwości. 1) Zwrot *wziąć krzyż* nawiązuje do rzymskiego zwyczaju, według którego skazaniec sam miał nieść krzyż na miejsce stracenia. Skazanci, którzy dźwigali swój krzyż na miejsce kaźni byli nierzadkim widokiem w Judei. Można podać wiele takich przypadków od czasów machabejskich aż do czasów prokuratorów rzymskich. Oznaczałoby to, że każdy naśladowca Jezusa ma być gotowy przyjąć śmierć. 2) Wyrażenie *wziąć krzyż* mogło być także rozumiane w sensie przenośnym w znaczeniu: „cierpieć” (J. Wanke, *Kommentarworte*, 78). Tego rodzaju znaczenie poświadczone jest bardzo rzadko. Pojawia się zaledwie kilka razy w języku łacińskim, nigdy zaś w greckim ani w semickim. Jest wątpliwe, aby takie było znaczenie słowa *krzyż* w tym miejscu. Czytelnik nie mógłby w ten sposób rozumieć wyrażenia bez ukierunkowania w kontekście. Takiego zaś ukierunkowania nie ma. 3) W trzecim znaczeniu *krzyż* jest rozumiany w sensie Ez 9, 4-6, czyli jako rodzaj pieczęci. W takim rozumieniu *wziąć krzyż* oznaczałoby przynależność do Jezusa („Uważaj siebie za naznaczonego Bożą pieczęcią i pójdz za Mną” – E. Dinkler, *Kreuztragen*, 89). Brak jest jednak jakichkolwiek świadectw, jakoby Jezus dokonywał tatuażu swych uczniów. Jakiegokolwiek byłoby rozumienie i jakiegokolwiek skojarzenia u apostołów, z całą pewnością w okresie popaschalnym wyrażenie *krzyż* musiało kojarzyć się w pierwszym rzędzie z Krzyżem Jezusa (S. Schulz, *Spruchquelle*, 432). Z tego powodu wypowiedź w okresie popaschalnym mogła być rozumiana jako wezwanie do gotowości na męczeństwo na drodze za Jezusem.

Drugie zagadnienie, to pytanie, czy wypowiedź ta pochodzi od Jezusa, czy raczej jest dziełem wspólnoty pierwotnego Kościoła. Wiele wskazań przemawia za



pochodzeniem od Jezusa w sposób bezpośredni. Logion znajduje się – jak wspomniano wyżej – w Q, u Mk i u J 12, 26. Znajduje się także w *Evangelii Tomasa*: „Jeśli kto nie dźwiga swego krzyża, jak Ja, nie jest Mnie godzien” (logion 55). Poza tym jeśli wypowiedź pochodzi wprost od Jezusa, oznacza to, że liczył się On ze śmiercią na krzyżu. Było to z pewnością możliwe pod koniec działalności Jezusa. Skoro zaś tak, to mógł także liczyć się z taką samą możliwością w przypadku uczniów. Wypowiedź jest wezwaniem do gotowości na męczeństwo na drodze za Jezusem.

39. Wypowiedź o straceniu i znalezieniu życia pojawia się jeszcze w Mt 16, 25; Łk 9, 24 i 17, 33 oraz Mk 8, 35. Dla zrozumienia tej wypowiedzi należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, co oznacza w tym miejscu słowo *życie* (*psychē*). W przeciwieństwie do w. 28 nie jest ona tą częścią człowieka, która potrafi przetrwać pomiędzy śmiercią a Dniem Ostatecznym ani też nie jest życiem ziemskim przeciwstawionym życiu wiecznemu. Oznacza natomiast konkretną i niepodzielną egzystencję człowieka. „Znaleźć życie” – „stracić życie” wyraża dwie przeciwstawne postawy człowieka względem własnego życia. Antyteza zawarta w omawianym wersecie 39, to antyteza pomiędzy człowiekiem, który nie chcąc utracić swego trwania i życia trzyma się go chciwie, a człowiekiem, który wyrzeka się tego ze względu na Chrystusa. Przyszłość obydwóch ludzi określają wyrażenia: *znajdzie je* – *straci je*. Jest to przyszłość eschatologiczna. Wypowiedź wiąże zatem sytuację eschatologiczną z postawą, jaką człowiek przyjmuje wobec Chrystusa. Trzymać się swego życia odnajdując w nim sens wszystkiego, oznacza odrzucić Chrystusa; to zaś prowadzi do zguby w chwili sądu. Przeciwnie, w Chrystusie znajdować ośrodek swych dążeń godząc się z tego powodu na utratę siebie, oznacza znajdować ostateczne i pełne zbawienie. Sprawa Chrystusa jest ponad wszelką inną.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Pójście za Jezusem* kosztuje. Głoszenie królestwa może niekiedy oznaczać porzucenie niektórych ludzkich relacji, nawet tych bardzo osobistych. Może to sprawiać, że pójście za Jezusem jawi się dla kogoś jako mało atrakcyjne. Ale to tylko jedna strona rzeczywistości. Bo ci, którzy oddali się zupełnie na służbę Bogu i królestwu, którzy ochotnie wstępują w ślady Jezusa, paradoksalnie są tymi, którzy znaleźli życie, głębię radości. Pełnia owego życia i radości oczekuje ich w eschatologii, której doświadczają już teraz. Są to ci, którzy nie szukają samorealizacji, o jakiej mówi się w świecie, ale którzy miłują Jezusa i królestwo bardziej niż siebie samych – i w tym sensie nienawidzą swego życia na tym świecie (Łk 14, 26).

*Bezwarunkowe pójście za Jezusem.* Ewangelista Mateusz występuje przeciwko iluzji pozostawania uczniem Jezusa bez popadania w konflikty i rozłamy. Odwołanie się do historycznej działalności Jezusa, która wywołała napięcia nawet w obszarze

rodziny pozwala zrozumieć, że nie istnieje świadectwo pośród irenizmu. Mesjasz - według tradycji biblijnej - jest „księciem pokoju”. To orędzie pokoju przyniesione i urzeczywistniane przez Jezusa paradoksalnie wybucha sprzeciwem. Niemniej w momencie najbardziej krytycznym Jezus odrzuca użycie „miecza” (26, 51-52). Jeśli uczniowie Jezusa są tymi, którzy idą drogą swego Mistrza Jezusa, muszą wziąć pod uwagę możliwość podziałów i rozłamów nawet w ramach własnej rodziny. Przynależność do Jezusa nie przekazuje się poprzez dziedzictwo krwi. Jest osobistym wyborem, który niekiedy może postawić pod znakiem zapytania najbardziej święte więzy.

W *dziejach interpretacji* omawiane wyżej logia spotykały się ze sporym zainteresowaniem (Luz, 136, 141, 146). Wersety 34-36 były niekiedy odczytywane jako świadectwo rewolucyjnych tendencji w działalności Jezusa. Zdaniem Reimarus Jezus chciał być wyzwolicielem Izraela z niewoli rzymskiej. Dopiero po śmierci Jezusa nastąpiło u Jego uczniów przewartościowanie celów (*Von dem Zwecke der Lehre Jesu*, 30). Takie spojrzenie na Jezusa proponowali także późniejsi autorzy zwłaszcza o inklinacji marksistowskiej (K. Kautsky, *Der Ursprung*, 386). Nieporównanie częstszy był teologiczny kierunek interpretacji. Przeciwwstawia on wewnętrzny pokój Chrystusa zewnętrznemu pokojowi świata. Ów zewnętrzny pokój świata nie znajduje uznania w oczach Jezusa. Taki pokój Jezus odrzuca, aby doprowadzić do prawdziwego pokoju serca. Ów wewnętrzny pokój Chrystusa, to pokój sumienia. Taki pokój można posiadać nawet pośród wojen i niebezpieczeństw tego świata. Prawdziwy pokój znajduje się jedynie pośród synów pokoju, tj. we wspólnocie uczniów Jezusa (*PsClem Rec* 2, 26-31). W takiej interpretacji dochodzi niekiedy relatywizowania wartości pokoju światowego. Niekiedy wspomniane wersety służyły do podkreślenia przedziału pomiędzy Kościołem a światem. Z wrogami Boga nie można zawierać żadnej przyjaźni (Cyryl Aleksandryjski, *Fr.* 126). Od czasu reformacji nabiera znaczenia rozróżnienie pomiędzy „aktywnym” a „pasywnym” mieczem. W omawianym miejscu mielibyśmy do czynienia z tym drugim, tzn. nie mieczem, którym posługują się uczniowie, ale tym, który kierowany jest przeciw uczniom (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 717). Jezus nie przyszedł z zamiarem przyniesienia miecza, ale w wyniku przyjścia Jezusa doszło do rozdziałów i walk. Powodem tego jest złość świata. Poza tym w nawiązaniu do Hbr 4, 12 oraz do Ef 6, 17 przez „miecz”, który przyniósł Jezus starano się rozumieć miecz słowa albo miecz Ducha (np. Orygenes, *Fr. Matt.* 214).

W objaśnianiu w. 37 wskazywano na istnienie określonego porządku miłowania: Bóg, rodzice, dzieci. Tylko w przypadku konieczności wolno naruszyć przykazanie miłości rodziców (Hieronim, *Comm. Matt.* 74). Jedynie wtedy, gdy rodzice przeszkadzają w pełnieniu woli Bożej, wolno przekroczyć przykazanie miłości rodziców (Cyryl Jerozolimski, *Cat.* 7, 15).

Wersety 38-39 w okresie przedkonstantyńskim rozumiane były w sensie męczeństwa (Tertulian, *Scorp.* 11). Męczeństwo było niejako kwintesencją krzyża

i cała egzystencja chrześcijanina powinna być ukształtowana przez krzyż. Istnieje też wiele prób łagodzących wymowę logionu. Krzyż nie oznacza drzewa, ale cierpliwość pośród niesprawiedliwości, pośród trudów i cierpienia: „Kiedy mówię o krzyżu, nie myślę o drzewie, ale o cierpieniu. Krzyż znajduje się w Brytanii, w Indiach i na całym świecie” (Hieronim, *In Ps.* 95, 10). Niesienie krzyża u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich łączy się z ich wizją chrześcijańskiej doskonałości: „Każdy czyn doskonałości jest świadectwem dla Jezusa Chrystusa i każdy, kto powstrzymuje się od grzechu, bierze swój krzyż na siebie” (Orygenes, *Comm. Matt.* 12, 24). W konsekwencji istnieje więc wiele sposobów dźwigania krzyża. Należą do nich także szczególne formy życia mniszego. Mnich jest *stauroforos* w pełnym znaczeniu tego słowa (Bazyli, *Reg. fusi*us 8, 1).

Ponieważ istnieje wiele prób konkretyzowania wypowiedzi o dźwiganiu krzyża, można zapytać, jakie konkretyzacje tekst usprawiedliwia, które zaś są nadmiernym wykorzystywaniem tekstu. Otóż Ewangelia mówi o świadomej gotowości na cierpienie, które osiągają swój punkt kulminacyjny w męczeństwie. Nie idzie zatem o ćwiczenie ascetyczne jako takie. Taką sytuację dostrzegamy w gnozie, dla której przyjęcie krzyża oznacza porzucić świat materii. Prawdziwy gnostyk – powiada Klemens Aleksandryjski – nienawidzi matkę i ojca gardząc wszelkim ciałem i tak dźwiga swój krzyż (*Strom.* 7, 59, 5-7). Na ten temat wypowiada się bardzo trafnie Hieronim: „Ktoś dręczy swe ciało dla pustej chwały... Zdaje się dźwigać krzyż Chrystusa, ale nie idzie za Panem” (Strabo, *Glossa.* 120). Krzyż trzeba przyjąć z ręki Boga, a nie tworzyć go sobie samemu.

Także niewłaściwe wydaje się w duchu Mateusza wyłączna spirytualizacja krzyża. Tutaj należy rozumienie krzyża jako umartwienia grzesznego ciała, wydanie „życia” na upokorzenie i wzdargę (Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 10, 26). Krzyż w tym duchu pojmowany bywa jako „cierpienie i ciężar pokuty, krzyżowanie grzechów i pożądań” (Dionizjusz Kartuz, *In. Quatt.* 132).

### Bibliografia

- Beardslee W.A., *Saving One's Life by Losing It*, JAAR 47 (1979) 57-72; Black M., *Not Peace but Sword*, w: *Jesus and the Politics of His Day*, red. E. Bammel, Cambridge 1984, 287-294; Dinkler E., *Jesu Wort vom Kreuztragen*, w: *Neutestamentliche Studien* (BZNW 21), Berlin 1952, 110-129; Green M.P., *The Meaning of Cross-Bearing*, BS 140 (1983) 117-133; Schulz S., *Nachfolgen und Nachahmen* (SANT 6), München 1962, 91-97; Satake A., *Das Leiden der Jünger „um meinetwillen“*, ZNW 67 (1976) 4-19; Seccombe D.P., *Take Up Your Cross*, w: *God Who Is Rich in Mercy*, Fs. D.B. Knox, red. P.T. O'Brien, Grand Rapids 1986; Swiderkowna A., *Pokaj i miecz* (Mt 10, 34), Znak 51/534 (1999) 113-117.

### 3.2.8. Przyjęcie uczniów i nagroda za przyjęcie (10, 40-42)

<sup>40</sup> „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje,

a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał.

<sup>41</sup> Kto przyjmuje proroka jako proroka,



*nagrodę proroka otrzyma.*

*A kto przyjmuje sprawiedliwego jako sprawiedliwego,*

*nagrodę sprawiedliwego otrzyma.*

<sup>42</sup> *Kto da choćby\* kubek zimnej wody<sup>b</sup> do picia jednemu z tych najmniejszych*  
*dlatego, że jest uczniem,*

*zaprawdę, powiadam wam: nie utraci swojej nagrody!"*

\*1) Lekcja *monon* jest nieobecna w D oraz sys<sup>42</sup>. Prawdopodobnie jest to wpływ Mk 9, 41, gdzie słowo to nie występuje. Jego występowanie u Mateusza zdradza działalność redakcyjną pierwszego ewangelisty. Spośród synoptyków Mateusz posługuje się tym słowem siedem razy, Marek – dwa, Łukasz – jeden.

<sup>b</sup>) Niektóre rękopisy (D, lat, sy<sup>42</sup>, co) dodają *hydrias*. Jest to spowodowane albo Markową paralełą (Mk 9, 41), albo pragnieniem uszczegółowienia wypowiedzi.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Trzy kolejne wersety (40. 41. 42) stanowią zamknięcie całej Mowy Misyjnej i dotyczą kwestii przyjmowania misjonarzy. Czterokrotnie powtarzający się czasownik: *przyjmować* (*dechesthai*) wskazuje na centrum tematyczne jednostki. Znamienny jest paralelizm wstępujący (uczniowie – Jezus – Bóg) w ww. 40-41. Każde z czterech zdań rozpoczyna się imiesłowem czasownika *przyjmować* (*ho dechomenos*). Omawiana jednostka zamyka się zdaniem względnym, najdłuższym, w którym sformułowanie: *Zaprawdę, powiadam wam...* zapowiada uroczyste podsumowanie (w. 42). Struktura krótkiej jednostki przedstawia się zatem następująco:

- 1) Przyjmowanie misjonarzy (w. 40)
- 2) Przyjmowanie proroków i sprawiedliwych (w. 41)
- 3) Eschatologiczna nagroda dla przyjmujących uczniów Jezusa (w. 42).

**Tradycja i redakcja.** Omawiana perykopa nosi wszelkie znamiona ustnego przekazu. Logia zbudowane są symetrycznie. Poprzednik i następnik w poszczególnym zdaniu pozostają w ścisłym logicznym związku. Słownictwo obydwóch części zdania jest praktycznie identyczne. Wszystkie te elementy służą memoryzacji (Wrege, *Sondergut*, 57). Co do szczegółów redakcyjnych łatwo zauważyć, że w. 40 posiada paralele u synoptyków: Łk 10, 16; 9, 48; Mk 9, 37 (= Mt 18, 5) oraz u J 13, 20. Wnosić stąd można, że Mateusz znalazł logion nie tylko u Mk 9, 37, ale także w Q. Różnica pomiędzy ujęciem Marka a Q polega na tym, że Marek mówi o przyjmowaniu dzieci (= Mt 18, 5; Łk 9, 48) podczas kiedy Q (Łk 10, 16) mówi o uczniach. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z dwiema odrębnymi tradycjami. W każdym razie osobną tradycją wydaje się paralela z J 13, 20. Werset 40 pochodzi najprawdopodobniej z Q (Łk 10, 16). Werset ten został ponadto zredagowany za pomocą opuszczonego przez Łk fragmentu Mk 9, 37. Werset 41 nie posiada paraleli w Mk i Łk. Wnosić stąd należy, że werset ten pochodzi z materiału własnego Mateusza.



Przemawiają za tym ponadto styl, słownictwo i treść logionu. Werset 42 znajduje swój odpowiednik w Mk 9, 41. Nielatwo wskazać jego pochodzenie. Może wywodzić się z Mk 9, 41 albo też stanowi odrębną tradycję. Nie jest także pewne, kto byłby odpowiedzialny za takie połączenie logiów. Jest możliwe, że werset ten znajdował się w posiadanym przez Mt wariancie Q.

**Historyczność.** Przyjmując pochodzenie Mowy Misyjnej od Jezusa, łatwo jest przyjąć, że również w. 40 pochodzi od Jezusa (Luz, II, 149). Fakt włączenia uczniów w posłannictwo Jezusa nie ulega wątpliwości. Werset 41 natomiast mówi o strukturach popaschalnych. W obecnym kształcie jest dziełem popaschalnym (Wiefel, 296). Na temat pochodzenia w. 42 trudno wprawdzie wypowiadać się jednoznacznie, niemniej wzmianka o przyjmowaniu dzieci (logion w ujęciu Mk) dobrze wpisuje się w nauczanie Jezusa. Obok kobiet dzieci były najsłabszą grupą w społeczeństwie starożytnym, a Jezus opowiadał się zawsze po stronie marginalizowanych.

## II. Egzegeza

**40.** W zakończeniu mowy misyjnej Jezusa spojrzenie zwraca się ku sytuacji wędrownych misjonarzy, o których wspomniano już w wersecie 16. Słowa Jezusa są nie tylko pouczeniem, ale legitymizacją działania uczniów. Judaistyczne prawo *šaliḥ*, według którego wysłannik jest tym samym, co posyłający (por. *Ber.* 5, 5; *Qidd.* 41b), zostało zastosowane do relacji: Jezus – Bóg – uczniowie. W osobach przyjmowanych (dwukrotnie pojawia się czasownik *dechomai*) spotyka się Jezusa, w Jezusie zaś spotyka się Boga. Nie jest to spotkanie w sensie mistycznym. Jezus i Bóg przychodzą w słowie, które głosi misjonarz. Wysłannicy przekazują słowa Jezusa, przez które urzeczywistnia się – jak w głoszeniu Jezusa – zbawienie i sąd. Słowa legitymizacji wskazują zatem na wielkość posłania. Nie tylko sprawa Jezusa żyje w misjonarzach, ale za misjonarzami stoi sam Jezus oraz Bóg Ojciec. Autorytet uwielbionego Jezusa oraz Jego obecność zostały przekazane uczniom (28, 16-20) tak dalece, że stają się oni – posługując się Pawłową metaforą – członkami Jego ciała. Po wtóre, misjonarze przekonani, że kto ich przyjmuje, przyjmuje rzeczywiście Jezusa, gotowi są do największych nawet cierpień i ofiar. Powstaje pytanie, do kogo skierowane są słowa obietnicy (apostolów? biskupów? kaznodziejów? całego Kościoła?). Jakkolwiek w wersecie 5 mowa jest o wysłaniu apostołów, to jednak Mowa Misyjna ma na uwadze wszystkich uczniów Jezusa. Każdy chrześcijanin według rozumienia ewangelisty ma udział w misyjnym głoszeniu Kościoła.

**41.** Z kolei uwaga kieruje się ku tym, którzy przyjmują. Z powodu przyjęcia proroków i sprawiedliwych mogą być pewni nagrody. Jest to nagroda, która przysługuje prorokom i sprawiedliwym w eschatonie. W zamian za drobną w gruncie

rzeczy posługę, dostępują oni niezmiernie wielkiej zapłaty. Kim są owi prorocy i sprawiedliwi? Ci pierwsi to zapewne wędrowni nauczyciele w rozumieniu 23, 34. Mateusz wie o istnieniu fałszywych proroków (7, 15nn) ale także o istnieniu chrześcijańskich proroków, którzy poprzez cierpienie i gorliwość okazali się autentycznymi głosicielami Bożego orędzia (por. 23, 34). Przyjmując proroka, nie przyjmują się zwykłego podróznego, ale naprawdę człowieka Bożego. Nieco trudniej jest wskazać, kim są „sprawiedliwi”. Prawdopodobnie tworzą oni pewną grupę ludzi, dla których Mateuszowa „sprawiedliwość”, czyli pełnienie woli Bożej, znajdowało się w pierwszym miejscu. Niektórzy komentatorzy widzą w nich pewną grupę w łonie wspólnoty, takich mianowicie, którzy pośród prób okazali się wierni (por. Euzebiusz, *Hist. eccl.* II, 1, 2).

42. Nie tylko przyjęcie proroków i sprawiedliwych zasługuje na obietnicę eschatologicznej nagrody, ale także przyjęcie *jednego z tych najmniejszych*, jeśli dokonuje się to dlatego, że jest uczniem. Kim są owi „mali” wzmiankowani ponadto w tzw. Mowie Kościelnej (18, 6-14). W judaizmie nazywano tak ludzi stojących niżej w hierarchii społecznej, a także ludzi charakteryzujących się pewną niedojrzałością, czy też w ogóle i po prostu – dzieci. W pierwotnym chrześcijaństwie nazywano tak niczym nie wyróżniających się, zwyczajnych chrześcijan (Mk 9, 42; por. także: Łk 17, 2; J 21, 5). Wyrażenie: *jeden z tych małych* pojawia się ponadto w 18, 6. 10. 14. W 18, 6 wyrażenie zostaje uściślone poprzez dodanie: *którzy wierzą we Mnie*. Idzie zatem o uczniów tworzących wspólnotę wierzących w Chrystusa, ściślej mówiąc uczniów, którzy z powodu słabości w wierze zasługują na szczególną troskę. Mateusz wymienia ich tutaj obok proroków i sprawiedliwych wskazując, że oni są równie ważni jak prorocy i sprawiedliwi. Jest także możliwe, że „owi najmniejsi” to po prostu wędrowni misjonarze. Bardzo często byli narażani na wzgardę, uciążliwości, niekiedy więzienie. Ofiarowanie kubka zimnej wody *dlatego, że jest uczniem*, mogło być dla nich oznaką życzliwości i akceptacji głoszonego przez nich orędzia. Każdy, nawet najbiedniejszy chrześcijanin może ten warunek wypełnić otrzymując nieproporcjonalną nagrodę za zwykłą gotowość pomocy. Dzieje się ona nie ze zwyczajnej gościnności, ale „ze względu na ucznia”. Kim są owi ofiarujący kubek wody i gościnę, nie jest powiedziane wyraźnie. Najprawdopodobniej są to osiadli chrześcijanie zachęceni w ten sposób do ofiarności na rzecz wędrownych charyzmatyków. Przybycie tych ostatnich jest dla chrześcijan osiadłych prawdziwym darem, poprzez który mogą dostąpić eschatologicznych darów. Wspomnieć tu należy 23, 35. 40, gdzie podanie wody *jednemu z braci moich najmniejszych* jest równoznaczne z podaniem go Jezusowi. Końcowe stwierdzenie Mowy wzmocnione jest słowami: *Zaprawdę, mówię wam...* oraz mocnym podwójnym zaprzeczeniem: *z pewnością nie...* W ten sposób mowa misyjna kończy się obietnicą dla tych, którzy nie tylko przyjmują ochotnie orędzie i jego głosicieli, ale także czynią wszystko, aby wypełnić zadanie przekazane uczniom i Kościołowi.

### III. Aspekt kerygmaticzny

Perykopa podkreśla rolę *głosicieli* oraz ich orędzia. Ich przyjęcie oraz przyjęcie ich orędzia jest przyjęciem Jezusa oraz Tego, który Go posłał – Ojca. Głosiciele to nie tylko Dwunastu, ale także inni członkowie wspólnoty, zwłaszcza misjonarze. Przyjęcie wysłanników jest przyjęciem samego Boga. Jeśli więc przyjęcie wysłanników jest tak ważne, nie może pozostać bez odpłaty. Perykopa podkreśla znaczenie misji i rolę misjonarzy. Ewangelia musi być głoszona i wszyscy, którzy służą temu głoszeniu nawet pośrednio, spełniają bardzo ważną i godną pochwały funkcję.

Uczeń Jezusa *głosi Jego orędzie pośród ludzi bez zabezpieczeń* i w pełnej bezbronności. Jedynym zabezpieczeniem jest gotowość ludzi udzielenia mu pomocy. Niepewność i bezbronność traci na swej ostrości dzięki ufności, że zawsze znajdą się ludzie którzy w działaniu uczniów Jezusa dostrzegą działanie samego Boga i w nadziei na obiecaną nagrodę udzielą misjonarzowi tego, co konieczne.

*W dziejach interpretacji* w. 40 stawiano pytanie, do kogo odnoszą się słowa: *Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje...* Ignacy odnosił te słowa do biskupów (*Eph.* 6, 1), *Didache* – do wędrownych misjonarzy (11, 4; por. także 12, 1), *I Clem* 42, 1. 4 do apostołów, którzy ustanawiali potem biskupów i diakonów. Sobór w Konstantynopolu (869/70) odnosił te słowa do urzędu biskupa Rzymu (can. 21, *contra Photium*). Istnieją też objaśnienia, które jako adresatów w. 40 wskazują cały Kościół (Augustyn, *Tract. Ev. Io.* 89, 2).

### Bibliografia

Eung Chun Park, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (WUNT 2/81) Tübingen 1995; -108; Friedrich J., *Gott im Bruder*, CThM 7 (1977) 97-108; Grilli M., *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9, 35 - 11, 1*, Frankfurt/M. 1992; Hill D., *Dikaioi as quasi technical term*, NTS 11 (1964/65) 296-302; Prusaczyk M., *Zagadnienia literackie perykopy o postanniciwie Jezusa i Jego uczniów (Mt 10, 34-42)*, w: *Prorok pojętym czynem i słowem*, Fs. J. Kudasiewicz, red. B. Szier i in., Lublin 1997, 11-29.

### 3.2.9. Zakończenie narracyjne (11, 1)

11 <sup>1</sup> *Gdy Jezus skończył dawać te wskazania  
dwunastu swoim uczniom,  
odszedł stamtąd,  
aby nauczać i głosić w innych miastach.*

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

Zakończenie mowy podejmuje znany schemat (por. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1) i jest dziełem redaktora. Kończy poprzedzającą mowę o zadaniach uczniów i wprowadza czytelnika w sekcję narracyjną.

Porównując zakończenie mowy misyjnej z takim samym Kazania na Górze, zauważamy drobną różnicę. W miejsce: *Gdy Jezus dokończył tych mów...* (7, 28) mamy: *Gdy Jezus dokończył tych wskazań...* Dominuje tutaj idea polecenia, nakazu. Czasownik *diatassōn* pojawiający się jedynie w tym miejscu Ewangelii sugeruje, że wypowiedzi miały charakter rozporządzenia. Ewangelista pojmuje zatem Mowę Misyjną jako rozporządzenie domagające się ze strony słuchaczy wykonania (por. 10, 5). Wynika stąd, że Mateusz skrupulatnie odróżnia Mowę Misyjną od pozostałych mów.

W kolejnych fragmentach Ewangelii nie dowiadujemy się o działalności misyjnej uczniów, która byłaby wypełnieniem otrzymanych właśnie poleceń. Z tego nie wynika jednak, że Mowa Misyjna jest tworem wspólnoty popaschalnej. Ponieważ działalność misyjna w judaizmie w ścisłym znaczeniu nie była znana, wynika stąd, że Mowa Misyjna nie może być tworem wspólnoty, ale to Jezus sam udzielił uczniom wskazań i poleceń misyjnych. Z drugiej strony polecenia rozdz. 10 są tak sformułowane, że wskazania i obietnice kierują się nie tylko ku uczniom przebywającym z Jezusem, nie tylko ku Mateuszowej wspólnotcie, ale ku uczniom w przyszłości.

## II. Egzegeza

11, 1. W przeciwieństwie do Mk 6, 12n i Łk 9, 6. 10 (por. 10, 17-20), Mateusz nie mówi nic o działalności wysłanych przez Jezusa uczniów. Nie mówi, w jaki sposób i z jakim skutkiem Dwunastu wypełniło polecenie. Sprawia to wrażenie, że Mowa została przekazana uczniom głównie na przyszłość i że w przyszłości będzie w pełni aktualna. Dopiero po Zmartwychwstaniu uczniowie podejmą działalność misyjną. Zamiast opowiadać o działalności uczniów ewangelista opowiada w dalszym ciągu o działalności Jezusa. Działalność ta wyrażała się w głoszeniu i nauczaniu. Jezus przedstawiony jest zatem jako wędrowny nauczyciel. Wzmianka: *w ich miastach* wskazuje że podstawowym obszarem działalności Jezusa (oraz uczniów 10, 7) są miasta Izraela. Zastosowany zaimek „ich” odzwierciedla istniejącą już wrogość pomiędzy Kościołem Mateusza a Synagogą (por. ich synagogi, ich uczeni: 4, 23; 7, 29; 9, 35; 10, 17). Pominięta została natomiast wzmianka o uzdrawianiu (por. 13, 54). Być może z tego powodu, że dla Mateusza nauczanie i głoszenie było podstawową działalnością Jezusa i Jego uczniów (por. 10, 7). Możliwe także, że Jezus, spotykając się z niewiarą Izraela (12, 9-14; 15, 30-31; 17, 14-18; 20, 29-34), zaprzestaje objawiać swą cudowną moc w Izraelu.

### Bibliografia

Brown S., *The Mission to Israel in Matthew's Gospel* (Mt 9, 35 - 11, 1), ZNW 69, (1978) 71-90.



## 4. Jezus wobec sprzeciwu (11, 2 – 13, 58)

Poniższe dwa rozdziały przedstawiają stanowisko otoczenia Jezusa wobec Jego osoby i działalności. Wyraźnie zarysowują się dwa fronty. Z jednej strony uczeni w Piśmie i faryzeusze, z drugiej – uczniowie oraz inni „mali”. Im to został objawiony zbawczy zamiar Boga w przeciwieństwie do „mądrych i roztropnych”, dla których zamysł ten pozostaje zakryty (11, 25). Uczniowie, zostają ukazani jako ci, którzy pełnią wolę Ojca niebieskiego i w ten sposób zajmują miejsce krewnych Jezusa: matki, braci i sióstr (12, 46. 50). Pośrodku obydwóch tych frontów umiejscawia się „tłum”, do którego kierują się słowa Jezusa oraz „wielu” innych, którzy idą za Jezusem (11, 7; 12, 15. 23. 46). Ta grupa w niektórych sytuacjach przeciwstawia się faryzeuszom, w innych ujawnia niezdecydowanie w swoim odniesieniu do Jezusa. Do nich Jezus kieruje wezwanie do dokonania jednoznacznego wyboru.

Powyższe dwa przeciwstawne stanowiska, a także stanowiska bardziej umiarkowane i pośrednie, osiągają swą tożsamość poprzez odniesienie do Jezusa Chrystusa. Pytanie wypowiedziane przez uczniów Jana Chrzciciela w określonym stopniu nurtuje wszystkich: *Czy jesteś Tym, który ma przyjść?* Dla uczniów Jezus jest Synem Bożym, jedynym pośrednikiem zbawienia (11, 26-27), jest Nauczycielem, który zaprasza do siebie obciążonych i udręczonych (11, 19. 28), jest Panem szabatu objawiającym miłosierdzie Ojca (12, 7). Dla rzeszy i tych, którzy idą za Jezusem, jest „Synem Dawida” i „Sługą Pańskim” uzdrawiającym chorych oraz opętanych przez duchy nieczyste (12, 15-21. 22-23). Wobec faryzeuszy i innych wrogo nastawionych Jezus otwarcie ukazuje swoją moc i godność, stając na miejscu dotychczasowych sakralnych instytucji: Świątyni, proroka nawołującego do pokuty, Jonasza oraz przedstawiciela Mądrości (12, 6. 41. 42).

Rozdział 11 odzwierciedla tradycję wspólną z ewangelistą Łukaszem, zaś rozdział 12 zbliżony jest bardziej do tekstu Marka. Zaledwie drobne fragmenty albo pojedyncze wypowiedzi nie znajdują odpowiedników u dwóch pozostałych synoptyków. Rozdział 11, który odsłania pogłębiający się kryzys Izraela, składa się z trzech odrębnych jednostek: ww. 2-19 (Jezus i Jan Chrzciciel); ww. 20-24 (biada miastom galilejskim); ww. 25-30 (objawienie Ojca: dziękczynienie, objawienie, zaproszenie), przy czym w pierwszej nierzadko wyróżnia się trzy podrzędne jednostki: ww. 2-6; 7-15; 16-20 (por. Davies – Allison, II, 233). Rozdział 12 ukazujący stopniowe oddalanie się Jezusa od swego narodu obejmuje sześć pomniejszych fragmentów. Są to: ww. 1-8 (kontrowersja w związku z szabatem); ww. 9-14 (kolejna kontrowersja na temat szabatu); ww. 15-21 (sługa Jahwe); ww. 22-37 (kontrowersja dotycząca egzorcyzmów); ww. 38-45 (żądanie znaku); ww. 46-50 (prawdziwa rodzina Jezusa).

## Bibliografia

- Dibelius M., *Die synoptische Überlieferung von Johannes dem Täufer* (FRLANT 15), Göttingen 1911, 6-39; Edwards J., *Matthew's Use of Q in Chapter Eleven*, w: *Lugia* (BETL 59), red. J. Delobel, Leuven 1982, 257-275; Meier J., *John the Baptist in Matthew's Gospel*, JBL 99 (1980) 383-405; Schönlé V., *Johannes, Jesus und die Juden. Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Logienquelle im Lichte von Mt 11* (BBET 9) Frankfurt/M. 1982; Verseput D., *The Recognition of the Humble Messianic King* (EHS 23/291) 1986; Vogels W., *Performers and Receivers of the Kingdom. A semiotic analysis of Matthew 11, 2-15*, ScEc 42/3 (1990) 325-336.

## 4.1. Narracja: nauczanie i sprzeciw (11, 2 – 12, 50)

## 4.1.1. Jezus i Jan Chrzciciel (11, 2-19)

## 4.1.1.1. Odpowiedź na pytanie Jana (11, 2-6)

<sup>2</sup> Kiedy Jan w więzieniu usłyszał o czynach Chrystusa<sup>a</sup>, skierował do Niego przez swoich uczniów<sup>3</sup> zapytanie:

„Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść,  
czy też innego mamy oczekiwać?”

<sup>4</sup> Jezus im odpowiedział:

„Idźcie i oznajmijcie Janowi, co słyszycie i na co patrzycie:

<sup>5</sup> niewidomi wzrok odzyskują,

chromi chodzą,

trędowaci doznają oczyszczenia,

głusi słyszą,

umarli zmartwychwstają,

ubogim głosi się Ewangelię.

<sup>6</sup> A błogosławiony, kto we Mnie nie wątpi”.

<sup>a</sup> Niektóre kodeksy (np. D, sy<sup>6</sup>) mają *Iesou* zapewne w celu osiągnięcia większej harmonii z w. 3, w którym mowa o Janowych wątpliwościach. Poza tym D odznacza się tendencją do zastępowania imieniem *Iesous* zaimka *autos* albo słowami *kyrios* (TCGNT, 29).

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Wraz z pytaniem przedłożonym przez uwięzionego Jana Chrzciciela rozpoczyna się nowy zbiór wypowiedzi i opowiadań. Z jednej strony pytanie to nawiązuje do przedstawionego wcześniej nauczania i cudów Jezusa, z drugiej – zapoczątkowuje okres wzmożonych kontrowersji w Jego działalności. Perykopa składa się z dwóch części: z pytania Jana Chrzciciela (ww. 2-3) oraz dłuższej odpowiedzi

Jezusa (ww. 4-6). Odpowiedź jest zbudowana bardzo starannie. Werset 5, stanowiący trzon odpowiedzi, składa się z sześciu krótkich zdań. Werset 6 zawiera zdanie końcowe i podsumowujące. Szczegółowo struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Okoliczności wysłania uczniów (w. 2)
- 2) Pytanie (w. 3)
- 3) Ogólna odpowiedź (w. 4)
- 4) Wskazanie znaków (w. 5)
- 5) Błogosławieństwo dla tych, którzy nie zwątpią (w. 6).

**Tradycja i redakcja.** Mateusz posługuje się Q (Łk 7, 18-35) (W. Trilling, *Die Tauferradition*, 55n). Najważniejsze różnice pomiędzy ujęciem Mateusza a Łukasza pochodzą z charakterystycznej dla Mateusza tendencji streszczania. Mateusz skraca więc część narracyjną mówiącą o wezwaniu dwóch uczniów przez Jana (Łk 7, 18) oraz relację z ich misji (Łk 7, 20). Mt opuszcza także informacje o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa (szeroko przedstawił je w rozdz. 8 – 9). Najważniejszą interwencją ewangelisty jest wprowadzenie określenia czynu Chrystusa (*ta erga tou Christou*). Pytanie i odpowiedź zostały przekazane niemal tak samo u Łukasza, jak i u Mateusza. Wydaje się, że krótsza wersja Mateusza jest bliższa Q od bardziej rozwiniętego opowiadania Łukasza. Makaryzm w. 6 pierwotnie przekazywany był najprawdopodobniej oddzielnie.

**Historyczność.** Na temat pochodzenia perykopy, a w konsekwencji jej autentyczności, istnieje odmiennosc opinii (por. M. Dibelius, *Überlieferung*, 33; R. Bultmann, *Synoptische Tradition*, 33; P. Hoffmann, *Logienquelle*, 209; S. Schulz, *Sprachequelle*, 193, 196 i in.). Za uznaniem perykopy za twór wspólnoty popaschalnej przemawia głównie fakt, iż Jan, który oczekiwał nadejścia Boga albo Syna Człowieczego jako eschatologicznego Sędziego poprzez ogień, nie mógł pytać w ten sposób Jezusa, który przecież prowadził swą działalność jako człowiek. Wydaje się jednak, że powyższy argument nie jest przekonujący i w gruncie rzeczy bardzo trudno byłoby przyjąć, aby apoftegmat wyrósł w sytuacji wspólnoty popaschalnej. Nie mogło bowiem chodzić o stworzenie świadectwa Chrzciciela za godnością mesjańską Jezusa, ponieważ Jan nie poświadcza niczego. Poza tym, gdyby chodziło o stawienie czoła wątpliwościom wspólnoty popaschalnej, dlaczego pytającymi nie są uczniowie (por. Mk 8, 27-30)? Dlaczego to odnoszenie się do uczniów Chrzciciela, który na dodatek wyraża tutaj wątpliwości, a jako uznawany przez pierwotną wspólnotę Elias, mógłby oddziaływać na wiarę uczniów Jezusa osłabiająco? Gdyby znowu szło o polemikę z uczniami Jana, należy zauważyć, że tekst nie mówi wcale, że odpowiedź Jezusa została przyjęta przez Jana. Wszystkie te racje przemawiają przeciwko przypuszczeniu o perykopie jako tworze wspólnoty popaschalnej. Za historycznością wydarzenia przemawia nadto fakt, że perykopa przechowała po części ambiwalentną postawę Jana wobec Jezusa. Taka właśnie

postawa Jana wyjaśnia, dlaczego po śmierci Jezusa niektórzy uczniowie Jana poszli za Jezusem, niektórzy zaś nie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że wydarzenie opisywane w 11, 2-6 jest wydarzeniem historycznie zaistniałym. Przemawia za tym fakt oczekiwania ze strony Jana przyjścia kogoś jakby Syna Człowieczego, a także wypowiedzi Jezusa, w których za takiego właśnie się podawał i które niewątpliwie mogły dotrzeć do Jana. Z historycznego punktu widzenia jest bardzo prawdopodobne, że Jan Chrzciciel poprzez swych uczniów zapytał Jezusa, czy jest mającym przybyć Synem Człowieczym. Chrzciciel mógł być poinformowany o tym, że Jezus tak właśnie się przedstawiał (jako Syn Człowieczy i jako eschatologiczny Sędzia: Łk 12, 49). Jezus odmawia bezpośredniej odpowiedzi, ale pośrednio wskazuje na urzeczywistniającą się w Jego czynach eschatologiczny czas zbawienia. Podobne wypowiedzi Jezusa znajdujemy w Mk 2, 19; Łk 10, 23n; 11, 20.

## II. Egzegeza

2. W Ewangelii Mateusza znajdujemy kilka wzmianek o Janie Chrzcicielu, które tworzą kontekst niniejszej perykopy. W 3, 7nn spotykamy się z jego głoszeniem, w 4, 12 słyszymy o uwięzieniu, w 14, 1nn dowiadujemy się o jego śmierci. W omawianym miejscu ewangelista Mateusz opowiada, że Jan Chrzciciel został uwięziony (4, 12), ściśle mówiąc, był przetrzymywany w kajdanach (*desmôtêrion*), jeszcze przed rozpoczęciem działalności Jezusa w Galilei. Wyrażenie to (*desmôtêrion*) pojawia się jeszcze w NT jako miejsce zatrzymania Apostoła Piotra (Dz 5, 21, 23) oraz Pawła (Dz 16, 26), odważnie wyznających Chrystusa. Ten właśnie przebywający w więzieniu Poprzednik Jezusa dowiedział się o Jego czynach. Owe czyny, to słowa i cuda, czyli wszystko to, co zostało przedstawione w rozdz. 5 - 9. Jezus nazwany jest tutaj po raz pierwszy od Ewangelii dzieciństwa (2, 6) Mesjaszem, zapewne dlatego, że dopiero z dzieł dokonywanych przez Jezusa okazuje się, kim jest Mesjasz. Jest Tym, który całkowicie zwraca się ku ludziom poprzez głoszenie Ewangelii ubogim (5 - 7) oraz poprzez cuda przynoszące uzdrowienie. Owe dzieła Jezusa kontynuowane są poprzez uczniów (rozdz. 10). Poprzez wzmiankę o *czynach Chrystusa* (11, 2) ewangelista podsumowuje poprzednie rozdziały (4, 23 - 11, 2) i przygotowuje do następnych, których tematem jest odpowiedź ludu na czyny Jezusa. Dowiedziawszy się o czynach Jezusa, Jan posyła do Niego uczniów z zapytaniem. Jak wielu ich było, dowiadujemy się dopiero od Łukasza (dwóch: 7, 18). Uczniowie Jana wymienieni są u Mt ponadto dwa razy (11, 2 i 14, 12). W jednym i drugim wypadku wzmianki pochodzą z tradycji; wynika stąd, że Mateusz mało interesuje się uczniami Chrzciciela. Tendencja polemiczna w stosunku do owych uczniów, którą spostrzegamy w czwartej Ewangelii, a także w niektórych innych miejscach NT, jest nieobecna u Mateusza.



3. Właściwym pytającym jest Jan, uczniowie jedynie przekazują pytanie. Pytanie: *Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść...*? odzwierciedla ogólne oczekiwania mesjańskie bez nawiązywania do konkretnego starotestamentalnego tekstu (por. Ha 2, 3 LXX; także Dn 7, 13; Ps 117, 26 LXX). Powstaje pytanie, w jaki sposób Jan, który wg ewangelisty i zgodnie z przekonaniem pierwotnej wspólnoty wskazał na Jezusa jako Przychodzącego, mógł nagle żywić wątpliwości (Homerski, 197). Zazwyczaj wyjaśnia się, że pytanie Jana było skierowane ze względu na uczniów, którzy mieli się przekonać, kim jest Jezus. Tak objaśniali w większości Ojcowie. Inni sądzili, że Jan stawiał pytanie, aby skłonić Jezusa do publicznej deklaracji albo też, że był to sposób ujawnienia Jezusa. Znamienna jest odpowiedź Orygenes. Według jego opinii Jan stojąc wobec bliskiej śmierci stawiał sobie pytanie, czy Jezus przyjdzie także do otchłani i czy wobec tego Jan również tam ma głosić Jego nadejście (Orygenes, *Hom 1 Reg.* 28, 3-25). Za Orygenesem objaśniali w ten sposób także inni starożytni pisarze (Hieronim). Ogólnie biorąc autorzy protestancy dopuszczali wątpliwości u Jana, który będąc w więzieniu był łatwo podatny na wątpliwości i obawy (spodziewano się np., że Mesjasz uwolni uwięzionych, zwłaszcza uwięzionych za wiarę, por. Łk 4, 18; Iz 61, 1 - tymczasem Jan pozostawał ciągle w więzieniu). Wspominano także o mesjańskiej niecierpliwości Jana, którego wątpliwości zaczęły się rodzić wobec braku otwartego wystąpienia Jezusa jako Mesjasza. Autorzy katolicycy na ogół nie dopuszczają możliwości zwątpienia u Jana.

4-5. W miejsce otwartego wyznania: *Ja jestem*, Jezus odpowiada wezwaniem do słuchania i patrzenia. Inaczej mówiąc, na pytanie o osobę, Jezus odpowiada wskazaniem na aktualizujący się zbawczy czas, którego pytający mogą doświadczać. Wystarczy jeśli posłużą się słuchem i wzrokiem. Tym, co usłyszą i zobaczą jest Jezusowe głoszenie Ewangelii i Jezusowe cuda. Do czasu zbawienia należą nie tylko cuda Jezusa, ale także Jego słowa. W słowach: *Co słyszycie i widzicie...* słuchanie postawione jest na pierwszym miejscu i tworzy wraz z zakończeniem w. 5 chiasm wokół czynów. Takie usytuowanie odpowiada następstwu głoszenia i czynów (głoszenie: rozdz. 5 - 7; czyny: rozdz. 8 - 9). Wypowiedź o czynach Jezusa odwołuje się zatem do rozdz. 8 - 9, ale także do starotestamentalnych sformułowań. Tak więc wzmianka o głoszeniu Ewangelii ubogim jest niewątpliwym nawiązaniem do Iz 61, 1 (LXX): „posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim”, zapowiedź wskrzeszenia umarłych może być odniesieniem do Iz 26, 19: „umarli powstaną, a ci, którzy byli w grobach powstaną”. Dla oczyszczenia trędowatych nie ma bezpośredniego starotestamentalnego odniesienia. Pozostałe słowa są nawiązaniem do Iz 35, 5n: „Wtedy oczy niewidomych się otworzą, i uszy głuchych, wtedy wyskoczy chromy jak jeleń...”. Także w judaizmie było znane przekonanie, że w nowym świecie i w czasach mesjańskich znikną wszelkie choroby i cierpienie. Bóg, Lekarz Izraela, usunie wszystkie choroby. Tak więc wypowiedzi zarysowują eschatologiczny czas zbawienia bez odniesienia jednak do Przynoszącego zbawienie. Inaczej

przedstawia się z wypowiedzią ostatniego członu: głoszenie ubogim dobrej nowiny. Wypowiedź nawiązuje do mesjańsko ukształtowanej postaci zwiastuna dobrej nowiny. W tych słowach można dopatrywać się czegoś znamiennego dla Jezusowej świadomości. Dzięki umiejscowieniu na końcu wypowiedzi o głoszeniu Ewangelii ubogim czynność ta otrzymuje szczególne znaczenie. Orędzie o królestwie Bożym jest największym spośród cudów Jezusa Mesjasza (S. Schulz, *Spruchquelle*, 202). Odwrotny porządek wyliczanych znaków w trzeciej Ewangelii (najpierw znaki, potem głoszenie) odpowiada Łukaszowemu upodobaniu do cudownych znaków.

6. Odpowiedź Jezusa kończy się makaryzmem, ale makaryzmem szczególnym, ponieważ zawierającym wyraźną przestrożę. Czasownik *skandalidzō* pojawia się w judaizmie i w pismach chrześcijańskich, i oznacza: *zastawiać pułapkę, stawiać przeszkodę*, a także *gorszyć, prowadzić do upadku*, do zguby. Przyimek *en* oznacza osobę lub rzecz przez którą dochodzi do upadku. U Mateusza (i Marka) czasownik wskazuje na odwrócenie się od Jezusa w chwili Męki (26, 31, 33) oraz odwrócenie się przy końcu czasów (24, 10). Tutaj – podobnie jak w 24, 10 – stwierdzona jest możliwość zachwiania się w wierze i upadku. Zgorszenie ma swą podstawę w wymienionych przez Jezusa czynach miłosierdzia. Dla ewangelisty ważny jest obraz Mesjasza miłosiernego, którego istotna działalność wyraża się w głoszeniu Ewangelii ubogim. Jezus daje do zrozumienia, że Jan trafnie odczytał w osobie Jezusa Tego, który miał przyjść. Musi być jednak gotowy do przyjęcia, że królestwo przynoszone przez Jezusa w obecnym czasie nie wyraża się w surowym sądzie i zagładzie bezbożnych. Przeciwnie, to królestwo kieruje się do niesprawiedliwych (por. 9, 13). Może to mieć osobiste konsekwencje dla Jana. Nie tylko dalsze pozostawanie w więzieniu, ale nawet śmierć męczeńska. Nie jest ona czymś nie do pogodzenia z rzeczywistością królestwa przyniesionego przez Jezusa. Ogólne sformułowanie makaryzmu wskazuje, że idzie tu o coś więcej niż tylko ostrzeżenie uczniów. Nie idzie jedynie o właściwą wiedzę na temat Jezusa, ale o to, aby nie zamykać się na doświadczenie zbawienia, które Jezus ofiaruje. Tego rodzaju doświadczenie zobowiązuje do decyzji: za lub przeciw Jezusowi.

Jezus wie, że Jego odpowiedź Janowi Chrzcielowi nie jest w pełni zadawalająca. Jego ludzka postać, uwarunkowania natury ludzkiej, którą przyjął, aż do końca są i będą zawsze „kamieniem potknięcia” i powodem oczekiwania „kogoś innego”, czyli powodem zwątpienia.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Ewangelia głoszona ubogim.* Zdaniem ewangelisty autentycznym działaniem mesjańskim jest Jezusowy zwrot ku potrzebującym i biednym. Aby to uznać i przyjąć potrzeba odpowiedniej postawy ducha. Ta postawa charakteryzuje ludzi

małych i oczekujących pomocy od Boga. Ta postawa jest wielbieniem Boga Izraela <sup>za</sup> dzieła ocalenia niewidomych, chromych, głuchych. To są ci, którzy Ewangelię słuchają i przyjmują.

„Zgorszenie” z powodu przyniesionego przez Jezusa zbawienia. Bez wątpienia królestwo głoszone przez Jezusa wyraża się w wspaniałych dziełach. Ten, kto stara się je widzieć w całości, nie może popaść w zwątpienie co do objawiania się królestwa. Pomimo jednak całej radości przynoszonej przez rzeczywistość królestwa, nie brak w tym samym czasie doświadczenia zła. W konfrontacji ze złem chrześcijanin może ulec „zgorszeniu”. W obecnym czasie uczniowie mają być przygotowani na rzeczywistość cierpienia, a nawet śmierci, kiedy wyznają mesjańską godność Jezusa i wyrażają wiarę w Ewangelię, którą głosił. Jan Chrzciciel był pierwszą osobą, która miała uczyć się tego paradoksu. Po nim mieli uczyć się paradoksu egzystencji w epoce pełni będącej daleką od doskonałości apostołowie, członkowie Kościoła Mateuszowego i wszyscy chrześcijanie wszystkich generacji.

*Dzieje interpretacji.* Od czasów starożytnego Kościoła stawiano pytanie, w jaki sposób Jan mógł zwątpić w Jezusa, skoro sam przedstawił Go przedtem jako „Tego, który ma przyjść”. Tertulian wyraża opinię, że Jan zwątpił w mesjaństwo Jezusa (Marc. 4, 18; Bapt. 10). Ta jednak opinia spotkała się z mocnym sprzeciwem. Najczęstszą odpowiedzią było wskazanie, że to ze względu na swych uczniów Jan wysłał swych uczniów z zapytaniem (Orygenes, *Fr. Matt.* 220, II; Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 36, 2 i in.). Egzegeza protestancka na ogół przyjmuje istnienie wątpliwości u Jana (np. Zahn, 417n). Różnice polegają na modyfikacji motywów owych wątpliwości (Luz, II, 167).

## Bibliografia

- Grelot P., „Celui qui vient” (Mt 11, 3 et Lc 7, 19), *Fs. B. Renaud*, Paris 1995, 275-290; Kvalheim H., *Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4 Q 521 und Matth 11, 5 par.*, *ZNW* 88/1-2 (1997) 111-125; Lambrecht J., *Are you the one who is to come, or shall we look for another?*, *LS* 8 (1980) 115-128 (= polskie tłumaczenie: *RBL* 42/2 (1989) 85-97; Marcheselli Casale C., *Andate e annunciate a Giovanni ciò che udite e vedete* (Mt 11, 4, Lc 7, 22), w: *Testimonium Christi*, *Fs. J. Dupont*, Brescia 1985, 257-288; Meier J.P., *John the Baptist in Matthew's Gospel*, *JBL* 99 (1980) 383-405; Sabugal S., *La embajada mesiánica del Bautista* (Mt 11, 2-6 par.), Madrid 1980; Schönlé V., *Johannes, Jesus und die Juden. Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt 11* (BBET 17), Frankfurt/M. 1982; Simonetti M., *Præcursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11*, 3, *Aug* 20 (1980) 367-382; Trilling W., *Die Täufertradition bei Matthäus*, *BZ* 3 (1959) 271-289 = *Theologisches Jahrbuch* 1960, 51-67; Tomczak R., *Historia interpretacji pytania uczniów Jana Chrzciciela* (Mt 11, 2-6), *SPar* 4 (1994) 203-215; Tomczak R., *Godność mesjańska Jezusa na podstawie perspektywy poselstwa Jana Chrzciciela* (Mt 11, 2-6 i Lc 7, 18-23), *Analiza historyczno-literacka*, *SPar* 5 (1995) 151-180; Tomczak R., *Mesjańska funkcja tekstów Izajaszowych zawartych w Mt 11, 5-6 i Lc 7, 22-23*, *SPar* 9 (1999) 211-218.

### 4.1.1.2. Świadeństwo Jezusa o Janie (11, 7-15)

<sup>1</sup> Gdy oni odchodzili,

Jezus zaczął mówić do tłumów o Janie.

„Cóż takiego” wysłicie zobaczyć na pustyni?

*Trzcinę chwiejącą się na wietrze?*

*<sup>7</sup> Ale co wysłicie zobaczyć?*

*Człowieka w miękkie szaty odzianego?*

*Oto w królewskich pałacach są ci, którzy noszą miękkie szaty.*

*<sup>8</sup> Ale co wysłicie zobaczyć?*

*Proroka.<sup>26</sup>*

*Zaprawdę, mówię wam, więcej niż proroka!*

*<sup>10</sup> On jest tym, o którym napisano:*

*Oto Ja posyłam posłańca przed Tobą,*

*który przygotuje drogę dla Ciebie.*

*<sup>11</sup> Zaprawdę, mówię wam:*

*pośród narodzonych z niewiast*

*nie powstał większy nad Jana Chrzciciela,*

*ale najmniejszy w królestwie niebieskim*

*większy jest niż on.*

*<sup>12</sup> Od czasów Jana Chrzciciela aż dotąd*

*królestwo Boże doznaje gwałtu*

*i gwałtownicy je szarpią.*

*<sup>13</sup> Wszyscy Prorocy i Prawo prorokowali do Jana,*

*<sup>14</sup> a jeśli chcecie przyjąć, on jest Eliaszem.*

*<sup>15</sup> Kto ma uszy niechaj słucha<sup>27</sup>."*

<sup>26</sup> Partykulę *ti* można przełożyć: *co?* albo *dlaczego?*, *po co?*. W konsekwencji ww. 7 i 8 można przełożyć: *Cóż takiego wysłicie zobaczyć na pustyni? Trzcinę chwiejącą się na wietrze? Ale co wysłicie zobaczyć? Człowieka w miękkie szaty odzianego?* albo: *Dlaczego wysłicie na pustynię? Zobaczyć trzcinę chwiejącą się na wietrze? Ale dlaczego wysłicie? Zobaczyć człowieka w miękkie szaty odzianego?* Druga interpretacja reprezentowana przez *EvTm* 78.

<sup>27</sup> Lekcja *idein profeten* jest prawdopodobnie bardziej pierwotna niż *profeten idein*.

<sup>28</sup> Niektóre kodeksy (w. C. L. Z. Θ. P<sup>11</sup>) dodają *akouein* (*do słuchania; aby słuchać*). Ponieważ wyrażenie takie pojawia się na innych miejscach (Mk 4, 9, 23; 7, 16; Łk 8, 8; 14, 35), wolno przypuszczać, że kopista dodał tutaj czasownik *akouein* podobnie jak w 13, 9, 43. Gdyby natomiast czasownik ten znajdował się od początku, trudno byłoby znaleźć rację, dla której mógłby zostać usunięty z tak ważnych świadectw jak: B, D, 700 i in.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Jakkolwiek cała perykopa składa się z heterogenicznego materiału, wyraźnie uwidaczniają się w niej dwie strofy (7-10; 11-15). Ich każdorazowym zakończeniem jest zdanie mówiące o tym, kim jest Jan (w. 10: *houtos estin...* w. 14: *autos estin...*). Wezwanie o charakterze przestrogi z w. 15 zamyka całość i stanowi przejście do następnej jednostki literackiej. Strofa pierwsza sprawia wrażenie bardziej zwartej. Wyróżniają się trzy podwójne retoryczne pytania. Sugerowana w trzecim retorycznym pytaniu odpowiedź jest pójsciem we właściwym kierunku. Jezus podejmuje odpowiedź zawartą w trzecim pytaniu retorycznym, ale wprowadza



korrektury. Strofa pierwsza bogata w paralelizmy kończy się zdaniem definiującym postać Jana za pomocą cytatu z Pisma. Strofa druga wprowadzona jest poprzez zdanie stwierdzające *Zaprawdę...* (w. 11). Następuje logion o gwałtownikach wyodrębniający dwie epoki (w. 12-13). Zdanie kończące wprowadzone jest jakby z ociąganiem (w. 14). Strofa ta kończy się formułą pobudzającą uwagę (w. 15). Szczegółowo struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Trzy retoryczne pytania wraz z cytatem starotestamentalnym jako odpowiedź (ww. 7-10)
- 2) Logia o wielkości Jana i tych, którzy należą do królestwa (w. 11)
- 3) Królestwo niebieskie pod znakiem przemocy (w. 12)
- 4) Jan punktem zwrotnym w dziejach (ww. 13-14)
- 5) Wezwanie do słuchania (w. 15).

**Tradycja i redakcja.** Wersety 7-11 pochodzą jako kontynuacja ww. 2-6 z Q (= Łk 7, 24-28) (A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, 279n). Wersety 7b-9 stanowią jednolitą wypowiedź. Jedynie w. 8c może stanowić wyjaśniającą głosę Mateusza. W tej części interwencji redaktora są nieznaczne. Także ww. 12-13 wymienia się zwykle jako należące do Q (Łk 16, 16-18) (A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, 347n). U Łukasza wypowiedź ta jest znacznie krótsza. Wypowiedź na temat Jana wprowadzona słowem: *Zaprawdę...* (w. 11) została prawdopodobnie dodana jako dodatek objaśniający albo niezależny komentarz. Wersety 14-15 są wyraźnie redakcyjne.

**Historyczność.** Tekst przekazuje opinię Jezusa o Janie. Wersety 7b-9 oraz 11a wywodzą się z pewnością od Jezusa (P. Hoffmann, *Logienquelle*, 216). Seria pytań wskazuje na niezbyt odległą działalność Jana. Charakterystyka Jana jako Eliasza oraz cytat ze ST (Ml 3, 23) zdradza teologiczną refleksję wspólnoty (w. 10). W przypadku tzw. logionu o gwałtownikach należy przyjąć jego pochodzenie od Jezusa. Jezus – jak wiadomo – podkreślał bardzo starannie swoją misję głoszenia królestwa nauczając, że przyszłe królestwo już teraz określa teraźniejszość (por. 12, 28). Za pomocą logionu Jezus wskazuje na nowość, która pojawiła się wraz z Nim.

## II. Egzegeza

**7-9.** Odejście uczniów stało się okazją do wypowiedzi na temat Jana, jego postawy, jego oraz relacji względem Jezusowego posłannictwa. Za pomocą trzech retorycznych pytań Jezus przypomina słuchaczom ich wcześniejsze udanie się na pustynię do Jana (por. 3, 1nn). Pytania są kunsztownie zbudowane: trzy paralelnie utworzone pytania, z których drugie i trzecie dłuższe jest o jeden człon niż pierwsze. Pytania mają uzmysłowić słuchaczom i przypomnieć, w jakim celu wyszli na pustynię – tradycyjne miejsce objawień biblijnych. Pytanie pierwsze

wymienia *trzcinę chwiejącą się na wietrze*. Trzcina występująca nad brzegiem Jordanu, tam gdzie przebywał Jan, jest tutaj symbolem zmienności i podatności na zmiany (u nas: chorągiewka na wietrze) i z tego powodu stanowi kontrast wobec osobowości Jana. Ani ona sama, ani człowiek podobny do niej nie byli bynajmniej celem wędrowki nad Jordan. Pytanie drugie zwiera metaforę zaczerpniętą z życia dworskiego. Miękkie szaty, noszone w królewskich pałacach są obrazem życia wygodnego i w przepychu. Również ten drugi obraz stanowi ostry kontrast wobec Janowego sposobu życia. Słuchacze wiedzieli dobrze, że był człowiekiem twardym, niepoddającym się okolicznościom, że nosił twardą odzież proroków – z sierści wielbłądziej. Negatywna odpowiedź na dwa pierwsze pytania prowadzi w konsekwencji do trzeciego, które tym razem znajduje odpowiedź twierdzącą. Kto idzie na pustynię, nie idzie dla tak prozaicznych powodów, jak zobaczenie trzciny. Absurdem byłoby także chcieć tam zobaczyć pięknoducha i sybarytę. Jest możliwe, że przywołanie obrazu trzciny a także miękkich szat królewskich jest zawołaną aluzją do Heroda Antypasa. Wiadomo, że na monetach Heroda Antypasa widniała trzcina (G. Theissen, *Das schwankende Rohr*, 45n). Tłumy nie wyszły przecież po to, aby zobaczyć kogoś takiego jak ów pięknoduch i chorągiewka! Wyszły po to, aby zobaczyć autentycznego proroka, którego od dawna nie widziano w Izraelu (por. 14, 5; 21, 26). I rzeczywiście zobaczyły! Następujące jednak wyrażenie: *Zaprawdę mówię wam...* wprowadza korekturę w powszechne mniemanie ludzi. Jan był kimś więcej niż prorokiem.

10. Niniejszy werset uściśla nazwanie Jana kimś *więcej niż prorokiem*. Postać Jana Chrzciciela ewangelista opisuje starotestamentalnym cytatem. Sam ten fakt, a mianowicie wypowiedź Pisma na temat Jana, wskazuje na znaczenie poprzednika Chrystusa. Wypowiedź pochodzi z Ml 3, 1. Prorok zapowiada, że przybycie Jahwe na sąd poprzedzi wysłaniec, który przygotuje Mu drogę. To przygotowanie na przyjście w tekście Mateuszowym przeniesione jest na Jana, przy czym tekst Mł uległ nieznacznej zmianie poprzez wprowadzenie 2 os. l. poj.: *emprosthen sou (przed Tobą)* i w ten sposób cały logion został odniesiony do przyjścia Jezusa (zamiast *emprosthen mou = przede Mną* – odniesienie do Boga). Tym samym jednak tekst Mateusza przywołuje na pamięć Wj 23, 20. Tutaj całemu ludowi udzielona została obietnica, że Bóg zabezpieczy drogę do Kanaanu poprzez swego wysłańca. U Mateusza akcent położony jest na wypowiedzi Malachiasza. Można powiedzieć, że Wj 23 zinterpretowane jest poprzez Malachiasza. Tego rodzaju łączenie cytatów było dość powszechnym zwyczajem rabinackiej i wczesnochrześcijańskiej egzegezy. Omawiany starotestamentalny cytat znajduje się w dosłownym brzmieniu w paralelnym miejscu Łk 7, 27 oraz u Mk 1, 2 (błędnie przypisany Izajaszowi). Tutaj Jan jest utożsamiony z przygotowującym drogę, którym wg Ml 4, 5 jest Eliasza (por. 11, 14; por. 17, 2). Cała wypowiedź podkreśla znaczenie Jana jako punktu zwrotnego w dziejach (ww.

12-13), a równocześnie w pośredni sposób mesjańską tożsamość Jezusa, którego drogę (21, 32) Jan przygotował.

11. W dalszym ciągu Jezus wypowiada się na temat Jana. Zrozumienie pierwszej części wersetu, która wynosi Jana ponad wszystkich „narodzonych z niewiast” (por. Hl 14, 1; 15, 4; 25, 4), nie nasuwa większych trudności. Znaczenie natomiast drugiej części, która umiejscawia *najmniejszego* (*mikroteros*; tutaj w znaczeniu *superlativu*, czyli *najmniejszy*) w królestwie ponad Janem, jest już mniej oczywiste. Powstaje pytanie, kim jest ów *najmniejszy w królestwie niebieskim*. Odpowiedzi idą w trzech kierunkach. Pierwsza, znana już w starożytności głosi, że Jezus mówi w ten sposób o sobie samym. Jezus, pełen pokory, uważa się za „najmniejszego” z uwagi na to, że przyszedł po Janie, albo że przyjął chrzest od Jana. Opinię taką przyjmuje np. Jan Chryzostom (*Comm. Matt.* 37, 3), zaznaczając przy tym, że dla niektórych „najmniejsi” to aniołowie lub apostołowie. Drugi kierunek odpowiedzi sugeruje, że *najmniejszym w królestwie niebieskim* jest uczestnik przyszłego królestwa, tego królestwa, które przyjdzie. W takim rozumieniu Jezus przeciwstawia największego spośród ludzi najmniejszemu w przyszłym królestwie. Oznacza to, że najmniejszy w przyszłym królestwie jest większy od największego spośród ludzi teraz. Wreszcie według trzeciego rozumienia, *najmniejszym w królestwie* jest każdy, kto przynależy do królestwa, które już istnieje. Podobnie jak Mojżesz prowadził naród do Ziemi Obiecanej, ale do niej nie wszedł, tak też Jan poprowadził swych zwolenników do bram nowego porządku zapoczątkowanego przez Jezusa. U niektórych ojców powyższe rozwiązanie łączone jest z tekstami NT (np. J 1, 12-13), w których mowa o tym, że chrześcijanie rodzą się nie z ciała, ale z Boga. W konsekwencji mogą oni być przeciwstawiani Janowi „narodzonemu z niewiast” (Cyryl Aleksandryjski, *Comm. Luc.* 38). Co należałoby sądzić o powyższych rozwiązaniach? Wydaje się, że należy połączyć dwa ostatnie rozwiązania. Z pewnością bowiem w logionie idzie o dwa przeciwstawne porządki i dwie epoki. Owe dwie epoki określone są słowami: *narodzenie z niewiasty* oraz *królestwo Boże*. Wypowiedź pragnie podkreślić znaczenie i wielkość królestwa Bożego. Nawet ktoś tak wielki jak Jan jest mniejszy od najmniejszego w królestwie Bożym. Tak więc omawiana wypowiedź komentująca w. 10 uznaje i podkreśla wielkość Jana Chrzciciela, ale zarazem podporządkowuje go „najmniejszym” w królestwie niebieskim. Wprawdzie Jan był największym spośród zwykłych śmiertelnych, ale był też najmniejszym spośród tych, którzy są uczestnikami inaugurowanego właśnie królestwa Bożego. Czy jednak Jan w takim razie przynależy do królestwa? Z pewnością. Jeśli wg 8, 11-12 Abraham, Izaak i Jakub uczestniczyć będą w uczcie mesjańskiej, to tak samo i Jan. Logion pragnie unaocznić, że nowa rzeczywistość wprowadzona przez działalność Jezusa jest tak chwalebna, że największy z poprzedniej epoki jest mniejszym od najmniejszego w nowym porządku królestwa.

12. Wypowiedź o gwałtownikach należy do najtrudniejszych w Ewangelii. Czasownik *biadzomai* oznacza: *zadawać gwałt, zmuszać*. Wywodzący się stąd rzeczownik *biastēs* oznacza człowieka wywierającego przemoc, człowieka gwałtownego. Także czasownik *harpadzō* posiada raczej negatywne znaczenie i oznacza: *zabierać, porwać, plądrować*. Najważniejsze rozróżnienie dotyczy tego, czy czasownik *biadzomai* należy rozumieć w sensie medialnym i raczej pozytywnym, czy w sensie biernym, tj. negatywnym lub pozytywnym. Także rzeczownik *biastēs* może mieć znaczenie pozytywne lub negatywne. Pozytywne: silny odważny człowiek, który wszystko czyni dla osiągnięcia królestwa; negatywne: człowiek gwałtowny, który chce pozbawić ludzi królestwa, który wyrządza królestwu szkodę. W znaczeniu medialnym czasownika *biadzomai* podmiotem jest królestwo Boże. Od czasów Jana Chrzciciela niepowstrzymanie idzie ono naprzód (*biadzetai*) i ludzie, którzy potrafią być odważni, gorliwi i radykalni zdobywają je. Jest to zatem rozumienie logionu w sensie pozytywnym. Gdy idzie o sformułowanie: *od czasów Jana Chrzciciela*, oznacza ono, że Jan, nie ustanowił wprawdzie królestwa, ale całym swoim działaniem skierowany był ku niemu, i z tego powodu należy do epoki królestwa. Królestwo obejmuje zatem działalność Jana Chrzciciela i wyrażenie *od czasów Jana Chrzciciela* rozumieć należy *inclusive*. Istnieje także możliwość rozumienia czasownika *biadzomai* w znaczeniu biernym, ale pozytywnym, a to oznaczałoby, że królestwo Boże objawiające się od czasów Jana Chrzciciela zdobywane jest wysiłkiem ludzi gorliwych. Ludzie przezwyciężają przeszkody oddzielające ich od królestwa przez skrucę, ascezę, słuchanie słowa itp. Takie jednak w jednym, jak i drugim wypadku pozytywne znaczenie czasownika *biadzomai* i konsekwentnie pozytywne znaczenia całej wypowiedzi z trudem godzi się z negatywnym znaczeniem czasownika *harpadzō* i raczej negatywnym znaczeniem rzeczownika *biastēs*. Także kontekst sugeruje interpretację w sensie negatywnym. Wiadomo, że Jan znajduje się w więzieniu (w. 2), następująca zaś wypowiedź o kapryśnych dzieciach (ww. 16nn) obrazuje nieposłuszeństwo tego pokolenia wobec Jana i Jezusa. Z tego powodu bardziej właściwa wydaje się interpretacja negatywna, sugerująca, że królestwo Boże doznaje gwałtu, przemocy. W tym rozumieniu gwałtownikami byłiby zeloci, którzy przemocą zamierzali sprowadzić królestwo Boże albo przeciwnicy Jezusa i Jana, czyli faryzeusze i inni (23, 13). Nastąpi jednak czas, kiedy królestwo Boże nie będzie doznawało przemocy i prześladowań, a mianowicie przy objawieniu się Syna Człowieczego. Sens zatem wypowiedzi byłby następujący: pełne objawienie się królestwa, tj. pełne zbawienie zostanie poprzedzone konfliktem pomiędzy mocami dobra a mocami zła. Ten konflikt został zapoczątkowany w czasach Jana Chrzciciela (por. Wiefel, 214; Gnłka, I, 412).

13. Królestwo Boże trwa od czasów Jana Chrzciciela. Do tego czasu Prawo i Prorocy stanowili zapowiedź. Wraz z Janem nastąpił czas wypełnienia. Znaczenie Prawa i Proroków jako zapowiedzi ustало. Nie ustало natomiast ich znaczenie



prorockie i nauczające. Niekiedy odczytywano omawianą wypowiedź jako pośrednie odrzucenie autorytetu Prawa (por. Tertulian, *Ielun*. 2). Z pewnością, obecność królestwa sprawia, że Prawo nie jest już środkiem i narzędziem zbawienia. Wypowiedź jednak ww. 12-13 dotyczy królestwa, nie zaś Prawa i Proroków. Sformułowanie: *Prawo i Prorocy do Jana* jest sposobem wyrażenia tego, że królestwo Boże jest już obecne. Jeden porządek ustąpił miejsca drugiemu. W tym miejscu, tj. w ww. 12-13 nie ma mowy o tym, co konkretnie oznacza to dla Prawa. Sformułowanie: *Prawo i Prorocy do Jana* nie oznacza, jakoby Jan był celem i punktem dojścia ST, ponieważ jest on jedynie poprzednikiem (w. 9). Jan Chrzciciel stanowi przejście do czegoś nowego (inaczej Łk 16, 16) które tworzy Jezus, i w tym sensie należy do nowej epoki zbawczej. Jako postać przełomu Jan rozumiany jest jako postać dawnej epoki (np. w. 11; por. Łk 16, 16) oraz epoki nowej (ww. 12, 13).

14. Drugie definiujące pozycję Jana stwierdzenie nawiązuje do w. 10 i uściśla je. Jan jest oczekiwanym Eliaszem. W ten sposób ewangelista nawiązuje do judaistycznego, eschatologicznego przekonania, które wiązało się z Ml 3, 1. 23n. Zabranego do nieba Eliasza miał pojawić się znowu jako posłaniec czasów eschatologicznych (por. Syr 48, 19). O ile w Ml 3, 1 posłaniec Boży ma odnowić kult w Jeruzalem i w ten sposób umożliwić przybycie Boga do świątyni, o tyle w 3. 24 utożsamiany z posłańcem Eliasza ma uporządkować zniszczony porządek społeczny, dzięki czemu naród uniknie grożącego Bożego sądu. Na kolejnym etapie rozwoju eschatologicznych oczekiwań Eliasza jako poprzednik przyjścia Jahwe stał się poprzednikiem Mesjasza (obok świadectw Ewangelii zob. także StrBill IV, 784nn). Ponieważ Jan Chrzciciel sam uważał się za zwiastuna i poprzednika Bożego sądu, dlatego chrześcijaństwo z tym większą łatwością mogli dostrzegać w Janie poprzednika Mesjasza. Izrael staje wobec decyzji przyjęcia lub odrzucenia. Nieco powściągliwie: *Jeśli chcecie przyjąć...* wskazuje na możliwość i rzeczywistość odrzucenia owej chrześcijańskiej interpretacji przez niektórych słuchaczy (zastosowany *conditionalis* wskazuje, że to, co Jezus mówi jest nowością albo nie przez wszystkich przyjmowane). Odrzucenie Jana nie jest jednak odrzuceniem tylko jego samego, ale odrzuceniem Chrystusa. Los Mesjasza jest zarazem losem poprzednika (17, 12).

15. Formuła ta pojawia się kilkakrotnie w tradycji Jezusowej. Mateusz posługuje się nią w mowie w przypowieściach, a mianowicie przy końcu przypowieści o siewcy (13, 9) oraz przypowieści o kłokoli i pszenicy (13, 43). Posiada znaczenie ostrzeżenia, przestrogi przed przeoczeniem o fatalnych skutkach i podsumowuje jednostkę literacką. W tym miejscu formuła sygnalizuje zakończenie jednostki (11, 7-15) i przejście do następnej (11, 16-19). Zdanie nawiązuje do tych proroczych tekstów mówiących o ludziach, którzy mają uszy, a nie słyszą (Iz 6, 9; Jr 5, 21; Ez 12, 2). Sugeruje, że trzeba tutaj czegoś więcej niż tylko uszu do słuchania. Potrzebna jest wewnętrzna uwaga i uniejętność rozumienia. Człowiek Biblii jest

sluchaczem Słowa. Poprzez sluchanie dochodzi do wiary, zaniedbanie sluchania staje się winą. Zakonczenie perykopy brzmi jak sygnał do podjęcia decyzji.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Pytanie: „Jezus czy Jan?”*, pojawiało się w okresie przedpaschalnym, a także w początkowych latach głoszenia apostolskiego. W omówionej perykopie pojawiają się logia odzwierciedlające dyskusje na temat relacji pomiędzy Jezusem a Janem. W tej sytuacji wspólnota chrześcijańska poznaje, kim naprawdę był Jan, błędne wyobrażenia ulegają korekturze, właściwe zostają podkreślone i uzasadniane tekstem starotestamentalnym. Została podkreślona wielkość Jana, a zarazem jego podporządkowanie Jezusowi. W perspektywie królestwa Bożego Jan jest mniejszy niż najmniejszy uczestnik królestwa. Tak więc właściwe znaczenie Jana można dostrzec w pełni jedynie w jego relacji do Jezusa. Jeśli Jezus przynosi nowy eon i wypełnienie obietnic ST, wówczas Jan jest punktem zwrotnym, ostatnim i najważniejszym ogniwem dawnego czasu przygotowującym drogę nowemu królestwu i mesjańskiemu królowi. Znaczenie Jana jako poprzednika, jako nowego Eliasza ma swój wymiar chrystologiczny. Jan nie mógłby być Eliaszem, gdyby Jezus nie był Mesjaszem.

*Dzieje interpretacji.* Dużym zainteresowaniem autorów kościelnych cieszyła się zawsze wypowiedź o gwałtownikach porywających królestwo (w. 12). Starożytny Kościół, w szczególności wschodni, wykazywał w interpretacji tego wersetu tendencje ascetyczne. Królestwo Boże „porywać” oznaczało nie tylko wyrzec się bóstw oraz dawnej pogańskiej moralności, ale praktykowanie cnót (Cyryl Aleksandryjski, *Fr.* 139). Poprzez praktykowanie cnót osiąga się to, czego nie można osiągnąć w sposób naturalny (Hieronim, *Comm. Matt.* 80). „Gwałtownicy” to ci, którzy przewyżniają siebie samych. W średniowieczu znana była interpretacja Hilarego, według której „gwałtownikami” są wierzący poganie, którzy odbierają królestwo Izraelowi (11, 7). Przecistawiając się takiej – pelagiańskiej – zdaniem reformatorów – interpretacji, protestanci zaczęli mówić o prześladowaniu królestwa sygnalizowanym w logionie o gwałtownikach. Zasadniczo jednak w interpretacji protestanckiej gwałtownicy to ci, którzy słuchają słowa w ten sposób, że żadna siła oderwać ich nie może (Luter, *WA* 38, 519). „Porywać” – znaczy gwałtownie pragnąć łaski. Widać stąd, że wszystkie interpretacje opierają się na pozytywnym lub negatywnym znaczeniu czasownika *biazomai*.

### Bibliografia

- Braumann G., „Dem Himmelreich wird Gewalt angetan” (*Mt* 11, 12 par.), *ZNW* 52 (1961) 104-109; Cameron P.S., *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11, 12* (ANTJ 5), Frankfurt/M. 1984; Carson D.A., *Do the Prophets and the Law Quit Prophesying before John? A Note on Matthew 11, 13*, w: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, red. C.A. Evans, Sheffield 1994, 179-194; Catchpole D.R., *On Doing Violence to the Kingdom*, *HBT* 3 (1981) 77-91; DeYoung

J.B., *The Function of Malachi 3, 1 in Matthew 11, 10. Kingdom reality as the Hermeneutic of Jesus*, w: *The Gospels and Scriptures of Israel*, red. C.A. Evans, Sheffield 1994, 66-91; Kosch D., *Die Gottesheerrschaft im Zeichen des Widerspruchs* (EHS 23/257), Bern i in: 1985; Llewelyn S., *The Traditionsgeschichte of Matt. 11, 12-13 par. Luke 16, 16*, NovT 36 (1994) 330-349; Moore W.E., ΒΙΛΑΣΣΑΠΙΛΑΣΣΑ and Cognates in Josephus, NTS 21 (1975) 519-543; Papone P., *Il regno dei cieli soffre violenza?* (Mt 11, 12), RivBibI 38/3 (1990) 375-376; Schlosser J., *La regne de Dieu dans les dits de Jesus* (EtB), t. 1, 1980, 155-167, 509-539; Theissen G., *Das schwankende Rohr in Mt 11, 7 und die Gründungsmünzen von Tiberias*, ZDPV 101 (1985) 43-55; Thiering B.E., *Are the Violent Men False Teachers?*, NovT 21 (1979) 293-297; Viviano B.T., *The Least in the Kingdom Matthew 11, 11, Its Parallel in Luke 7, 28(Q), and Daniel 4, 14*, CBQ 62/1 (2000) 41-54.

#### 4.1.1.3. Pokolenie przewrotne (11, 16-19)

<sup>16</sup> „Z czym mam porównać to pokolenie?

Podobne jest do dzieci siedzących na placach  
i zarzucających sobie nawzajem;

<sup>17</sup> «Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście,  
śpiewaliśmy pieśni żałobne<sup>a</sup>, a wyście nie zawodzili».

<sup>18</sup> Przyszedł bowiem Jan,  
nie jadł ani nie pił, a oni mówią:  
«Zły duch go opętał».

<sup>19</sup> Przyszedł Syn Człowieczy;  
je i pije, a oni mówią:  
«Oto ten, co lubi jeść i pić,  
przyjaciół grzeszników i celników».  
A jednak Mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny”.

<sup>a</sup> W tym miejscu C. L. W. Ø, I<sup>a</sup>, II, sy dodają *hymn* (wam). Bardziej prawdopodobne jest, że kopiści włączyli zaimek dla uzyskania paralelizmu z poprzednim stychem, niż że usunęli już istniejący. Trudno byłoby podać powód takiego usunięcia. Poza tym za tekstem krótszym przemawiają ważne i różne świadectwa.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Niniejsza perykopa jest wyjątkową wśród synoptyków z tego powodu, że umiejscawia Jezusa obok Jana. Składa się z przypowieści o dzieciach na placu (ww. 16-17) oraz wypowiedzi objaśniającej (ww. 18-19). Przypowieść jest bardzo krótka. Po słowach wprowadzenia przedstawiona jest sytuacja dzieci, które wzajemnie obciążają się odpowiedzialnością za niepowodzenie zabawy. Przypowieść odniesiona zostaje do reakcji ludzi na działalność Jezusa i Jana. Tłum nie chce przyjąć ani Jana, ani Jezusa. Cała perykopa jest zbudowana starannie z zastosowaniem paralelizmu, który pojawia się w w. 17a także w ww. 18-19. Struktura perykopu przedstawia się następująco:

- 1) Przypowieść o dzieciach na placu (ww. 16-17)
- 2) Zastosowanie do Jana (w. 18)

3) Zastosowanie do Syna Człowieczego (w. 19ab)

4) Zakonczenie w formie aforyzmu (w. 19c).

*Tradycja i redakcja.* Perykopa pochodzi z Q (= Łk 7, 31-35) (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 281n). Zgodnie z ujawnianą już nieraz tendencją, Mt skracając wypowiedź, pomijając niektóre mniej istotne słowa. Opuszcza np. mające charakter powtórzenia wyrażenie: *i do kogo są podobni?* (w. 16; Łk 7, 31). Mateusz opuszcza także określenie „Chrzcziciel” oraz słowa „chleb” i „wino” (por. Łk 7, 33). Warto wspomnieć odmienny kształt w. 19c: Mądrość jest usprawiedliwiona przez swe czyny (Mt), przez wszystkie swe dzieci (Łk). Zmianę wprowadza Mateusz, który identyfikuje Chrystusa z Mądrością i stara się nawiązać do czynów Chrystusa wzmiankowanych w w. 2. Inne różnice są jeszcze mniej znaczące.

Z punktu widzenia historii tradycji dostrzega się brak ścisłego związku pomiędzy przypowieścią (ww. 16-17) a jej wyjaśnieniem (ww. 18-19). Wiadomo, że przypowieści Jezusa rzadko posiadały objaśnienie. Istniejące tutaj objaśnienie wykazuje tendencję do alegoryzowania (przygrywanie odpowiada Dobrej Nowinie Jezusa, biadanie – orędziu Janowemu). Pojawienie się owych głosicieli zostało wymienione w odwrotnej kolejności (najpierw Jezus: przygrywanie – potem Jan: biadanie), zapewne w celu uzyskania chiasmu. Przyjmując przypowieść jako pochodzącą od Jezusa, jak czyni większość uczonych, należy najprawdopodobniej upatrywać w ww. 18-19 komentujące słowa wspólnoty, zwłaszcza że wyrażenie *Syn Człowieczy* pojawia się w. 19 w kontekście nieapokaliptycznym i raczej jako tytuł chrystologiczny. Przyjmując nawet ścisły związek przypowieści z objaśnieniem, należy zauważyć odrębność ostatniej wypowiedzi z w. 19 odnoszącej się do Mądrości. Reprezentuje ona chrystologię mądrościową, przedstawiającą zbawcze wydarzenia jako realizowane przez ponadczasową Bożą Mądrość.

*Historyczność.* Nie ma powodów, aby odmawiać bezpośredniego pochodzenia przypowieści od Jezusa. Przeciwnie, surowość krytyki współczesnych skierowana nie tylko przeciw Janowi, ale także Jezusowi, którzy ponadto występują obok siebie, sugeruje bardzo wczesną sytuację. Pierwszymi odbiorcami przypowieści byli najprawdopodobniej przywódcy ludu. Natomiast podsumowujący i skierowany ku przeszłości charakter objaśnienia oraz wspomniana tendencja do alegoryzacji wskazuje na późniejsze powstanie ww. 18-19 (Wanke, *Kommentarworte*, 35). Wypowiedź sapiencjalna (por. Łk 7, 35) wskazuje na chrystologię mądrościową upatrującą w Jezusie wysłannika Bożej Mądrości.

## II. Egzegeza

16-17. Przypowieść zawarta w ww. 17-18 dotyczy *tego pokolenia*. Wyrażenie: *to pokolenie* występuje wprawdzie w ST, ale raczej rzadko (Jr 8, 3; Ps 95, 10).



U Mateusza pojawia się bez bliższego określenia (por. 12, 39. 41. 42. 45; 16, 4; 17, 17; 23, 36; 24, 34) i odnosi się do Izraela, zawsze w negatywnym znaczeniu (por. 12, 45: *złe pokolenie*; 16, 4: *złe i wiarałomne pokolenie*). Przypowieść opowiada w bardzo zwięzłej formie o dzieciach bawiących się na rynku miasta. Zabawa polegać miała na naśladowaniu oglądanych niekiedy radosnych (taniec), niekiedy smutnych (placz pogrzebowy) wydarzeń. Zabawa nie doszła jednak do skutku i dzieci wyrzucają sobie nawzajem brak do niej zapału i ochoty. Pokazanie pierwotnego znaczenia przypowieści nie jest rzeczą zupełnie łatwą. Najpierw nie jest jasne, czy „to pokolenie” należy identyfikować z obydwoma grupami dzieci, czy też z jedną. Niektórzy identyfikują „to pokolenie” z grupą przygrywających i domagających się od drugich, aby postępowali według podanej melodii. Myśl byłaby taka, że Bóg posyłał swych wysłanników do tego pokolenia. Ci jednak umieli jedynie wymagać i krytykować. Inni znowu „to pokolenie” utożsamiają z grupą dzieci niechętną wszelkiemu działaniu. Zachęcani i zapraszani nie chcą się w niczym angażować. Podobnie „to pokolenie” nie daje się niczym poruszyć. Inni wreszcie upatrują reprezentację „tego pokolenia” w obydwóch grupach dzieci. W wypowiedziach dzieci ujawnia się żal z powodu zmarnowanej okazji do zabawy. Podobnie „to pokolenie” straciło szansę, jaką dawało wystąpienie Jana i wystąpienie Jezusa. Wydaje się, że przypowieść odmalowuje postępowanie „tego pokolenia”. Jest to postępowanie zawsze przekorne (F. Mussner, *Kairos*, 599nn; P. Hoffmann, S. Schulz, J. Wanke *ad loc.*). Przypowieść ma zatem charakter napomnienia i przestrogi. Negatywne nastawienie tego pokolenia zaprzecza szansę dostąpienia zbawienia.

18-19. Znaczenie przypowieści zmieniło się w kontekście Q, a w konsekwencji także Mateuszowym, poprzez jej odniesienie do Jana i Jezusa. Było to już dziełem tradycji popaschalnej. W tym etapie przypowieść stała się alegorią. Dzieci ochotne do zabawy wyobrażają Jezusa, jego działalność. Jego przebywanie z grzesznikami i celnikami. Lamentacje pogrzebowe wyobrażają działalność Jana Chrzciciela, zwłaszcza jego ascetyczny tryb życia. Obydwaj doznali odrzucenia ze strony „tego pokolenia”. Jan i Jezus zostali odrzuceni. Podwójny zarzut skierowany przeciwko ich przyjściu i działalności wskazuje na zatwardziałość Izraela. Skierowany przeciwko niemu zarzut opętania nie pojawia się nigdzie poza tym miejscem; pojawia się natomiast skierowany przeciwko Jezusowi (Mk 3, 24; Mt 12, 24 par., zwłaszcza w J 7, 20; 8, 48; 10, 20). Liczba zarzutów skierowanych przeciw Jezusowi (w. 19a-d) oraz ich waga przeważa zarzuty stawiane Janowi. Zarzut skierowany przeciw Jezusowi dotyka istoty Jego posłannictwa, a mianowicie Jego przebywania z grzesznikami i celnikami. Zarzut: *lubi jeść i pić* jest równoznaczny z zarzutem o pasożytnictwo. Wzmiankowany tytuł „Syn Człowieczy” wskazuje, jak bardzo katastrofalny jest postawiony Jezusowi zarzut. Syn Człowieczy przychodzi na sąd, a Izrael uważa Go za człowieka, który je i pije.

W końcowym zdaniu w. 19d Mateusz wprowadza w stosunku do Q znaczącą zmianę. Mądrość jest usprawiedliwiona (tj. okazuje się tym, czym jest) przez swoje

czyni, nie zaś przez swe dzieci (jak w Q; por. Łk 7, 35). Uosobiona Mądrość jest w judaizmie wyrazem zbawczego działania Boga, która świat ukształtowała (Prz 8, 22-31), kieruje dziejami (Mdr 10 - 12) i napelnia ludzi. Może ona przejść na ludzi (Mdr 7, 27) i przyjąć ich jako swe dzieci (Prz 8, 32n; Syr 4, 11). Wg Q wspólnota Syna Człowieczego stojąca naprzeciw tych, którzy odrzucają Jana i Jezusa, uznaje i przyznaje słuszość Mądrości, której wysłannikami są Jezus i Jan (Łk 11, 49). Mateusz, stawiając w miejsce „dzieci” Mądrości Jej „dzieła”, nadaje wersetowi chrystologiczny wydźwięk. Ewangelista nawiązuje tutaj najprawdopodobniej do 11, 2: dzieła Mądrości to uzdrowienia i głoszenie Chrystusowe w Izraelu. Werset 19e jest więc dla Mateusza komentarzem do w. 19a-d, a nie jak w Q do w. 18n. Najprawdopodobniej w ten sposób pośrednio Jezus identyfikowany jest z Mądrością (H. Lips, *Sophia*, 87). O ile w Q Mądrość stawia Jezusa i Jana jako swych wysłanników na tej samej płaszczyźnie, Mateusz wskazuje, że czyny Jezusa są dziełami Bożej Mądrości. Te czyny wydają o Nim świadectwo. Oznacza to, że wbrew niedoskonałej reakcji ludu, czyny Boga w Jezusie ukazały jasno Jego tożsamość (por. 11, 2-6) oraz potrzebę pozytywnej odpowiedzi (por. następna perykopa 11, 20-24). Jeśli lud pozostaje w swej niewierze, to nie jest wina Mądrości, ani wina czynów Jezusa. Wina leży po stronie tych, którzy mają uszy ale nie słyszą.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Czyny Jezusa czynami Mądrości.** Powyższa perykopa stanowi ilustrację tego, że królestwo Boże *gwałt cierpi* (w. 12). Zarówno Jan, jak i Jezus głoszący królestwo doświadczają odrzucenia. Tego samego doświadcza wspólnota Mateusza, dzieląc los Syna Człowieczego oraz jego poprzednika. Syn Człowieczy utożsamiany przez ewangelistę z Mądrością pełni czyny Mądrości. Czyny Jezusa to czyny Bożej Mądrości. Dokonywane dla biednych i potrzebujących wskazują na Niego jako Bożego wysłannika.

**Jan i Jezus zostali przez lud odrzuceni i zabici.** Ci, którzy sprzeciwiają się Bogu, zawsze znajdą uzasadnienie dla takiego postępowania. W dodatku na pierwszy rzut oka argumenty zdają się być słuszne. W gruncie rzeczy jednak ujawniają serce zamknięte i pozbawione wiary. Jan jest zbyt pobożny. Jezus nie jest dość pobożny. Poza tym Jezus nie odpowiada przyjętym standardom sprawiedliwości. Przeciwnicy Jana i Jezusa są gotowi przyjąć obietnice jedynie na swoich warunkach, według swoich wyobrażeń. Cokolwiek im nie odpowiada, niezależnie od przemawiających za tym argumentów musi być automatycznie odrzucone.

**Również wspólnota Mateuszowa staje do konfrontacji z przedstawicielami „tego pokolenia”** Niebezpieczeństwo błędnych wyobrażeń i oczekiwań występuje bowiem nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz wspólnoty. Jest to niebezpieczeństwo fałszywego zachowania, fałszywego sądzenia i oceniania. Przykład dzieci jest

poważnym ostrzeżeniem, że czyny Jezusa i Jana mogą być fałszywie zrozumiane. Spojrzenie na czyny pozwoli wspólnocie dojść do należytego zrozumienia. W przeciwieństwie do „tego pokolenia” wspólnota powinna być pokoleniem nowego eonu, które przyjmuje i realizuje nowy porządek wartości.

W *dziejach interpretacji* tego fragmentu Ewangelii zwracano głównie uwagę na sprzeciw świata wobec głoszenia Ewangelii (Luz, II, 190). Rzadziej odwoływano się do tego tekstu w wykładzie na temat postu i ascezy. Znamienny w tej sprawie jest obraz podany przez Jana Chryzostoma. Stwierdza on mianowicie, że podobnie jak myśliwy osacza dzikie zwierzę z dwóch stron, aby je łatwiej pochwycić, tak też Bóg zamierzył pochwycić Izraela na drodze ascezy oraz drodze radości (*Comm. Matt.* 37, 3).

### Bibliografia

- Cotter J.W., *Children sitting in the agora Q (Luke) 7, 31-35 (Mt 11, 16-19)*, *Forum* 5 (1989) 63-82; Lips H., *Christus als Sophia. Weisheitliche Tradition in der urchristlichen Christologie*, w: *Anfänge der Christologie*, Fs. F. Hahn, Göttingen 1991, 75-96; Mussner F., *Der nicht erkannte Kairos (Mt 11, 16-19/Lc 7, 31-35)*, *Bib* 40 (1959) 599-613; Versepnt D., *The Rejection of the Humble Messianic King (EHS 23/291)*, Frankfurt/M. 1986; Völkel M., *Freund der Zöllner und Sünder*, ZNW 60 (1978) 1-10; Williams J.G., *Neither here nor there. Between Wisdom and Apokalypse in Jesus' Kingdom Sayings*, *Forum* 5 (1989) 7-30; Zeller D., *Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11, 16/Lk 7, 31f.*, ZNW 68 (1977) 252-257.

#### 4.1.2. Biada niepokutującym miastom (11, 20-24)

<sup>20</sup> *Wtedy zaczął czynić wyrzuty miastom,  
w których najwięcej się Jego cudów dokonało,  
bo się nie nawróciły.*

<sup>21</sup> *„Biada tobie Korozain! Biada tobie Betsaido!  
Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda,  
które u was się dokonały,  
już dawno w worze i popiele czyniłyby pokutę.*

<sup>22</sup> *Toteż powiadam wam:  
Tyrowi i Sydonowi w dzień sądu  
lżej będzie niż wam.*

<sup>23</sup> *A ty, Kafarnaum,  
czyż aż do nieba masz być wyniesione?  
Aż do oclhani zejdziesz!<sup>a</sup>  
Bo gdyby w Sodomie działały się cuda, które się w tobie dokonały,  
ostałyby się po dziś dzień.*

<sup>24</sup> *Toteż powiadam wam:  
ziemi sodomskiej lżej będzie w dzień sądu niż tobie”.*

<sup>a</sup> Niektóre rękopisy w miejsce *mē* mają *hē* i *hypsōtheis* albo *hypsōthēs*. Jest to najprawdopodobniej rezultat przypadkowego usunięcia pierwszej litery i w konsekwencji odczytania *ē* jako rodzajnika albo zaimka względnego. Liczne

świadczenia zewnętrzne potwierdzają takie przypuszczenie. Nieoczekiwane i bezpośrednie pytanie: *A ty: Kafarnaum, czyś do nieba wzniósł swój wyrostek?* odpowiada w pełni żywemu stylowi Jezusa. Wielu kopistów przedkładało jednak formułę stwierdzenia: *A ty: Kafarnaum, do nieba wzniesione.*

<sup>11</sup> Niektóre rękopisy (w. C. L. Θ. P<sup>11</sup>) mają: *katabibasthēsē(i)* (zostaniesz strącony) w miejsce *katabese(i)* (zejdziesz). Niektóre wskazują lekcję właściwą. Przypuszczenie, że słowo rzadko stosowane zostało zastąpione słowem częstszym, nie jest mocnym argumentem. Przyjmujemy lekcję drugą pomimo możliwości upodobnienia do Iz 14, 15, gdzie czytamy *katabese(i)*.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższa jednostka literacka składa się z dwóch symetrycznych fragmentów oraz wprowadzenia. Wersety 21-22 dotyczące niewiary Korozain i Betsaidy odpowiadają ściśle ww. 23-24 ukazującym niewiarę Kafarnaum. Każdy z owych symetrycznych fragmentów zawiera trzy elementy (J.A. Camber, *The Composition*, 500nn). Są to: zapowiedź sądu nad miastami, które się nie nawracają, uzasadnienie tego sądu oraz konfrontacja z miastami pogańskimi w chwili sądu eschatologicznego. Werset wprowadzający (w. 20) zapowiada temat i podaje słowa, wokół których koncentruje się wypowiedź przeciwko miastom galilejskim (*dynameis, metanoësan*). Struktura perykopy przedstawia się zatem następująco:

- 1) Wprowadzenie (w. 20)
- 2) Wyrocznia przeciw Korozain i Betsaidzie (ww. 21-22)
  - a) sąd – biada (w. 21a)
  - b) uzasadnienie – konfrontacja z Tyrem i Sydonem (w. 21b)
  - c) eschatologiczny wyrok w konfrontacji z Tyrem i Sydonem (w. 22)
- 3) Wyrocznia przeciw Kafarnaum (ww. 23-24)
  - a) sąd – biada (w. 23a)
  - b) uzasadnienie – konfrontacja z Sodomą (w. 23b)
  - c) eschatologiczny wyrok w konfrontacji z Sodomą (w. 24).

**Redakcja i tradycja.** Werset 20 stanowi dzieło redaktora utworzone za pomocą wyrażen i zwrotów z bezpośrednio następujących wypowiedzi. Pozostała część (ww. 21-24) pochodzi z Q (Łk 10, 13-15) (A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, 289n). Świadczy o tym zbieżność słów pomimo ich pewnej transpozycji. Transpozycja dotyczy wypowiedzi o Sodomie, która u Mateusza pojawia się na końcu, zamiast – jak u Łk 10, 12 – na początku. Wypowiedzi należały początkowo do mowy misyjnej, co uwidacznia się u Łukasza. Wypowiedź przeciwko Kafarnaum zbudowana została w oparciu o zwięzłą wyrocznię przeciw Kafarnaum w Q (Łk 10, 15). Mateusz rozbudował ją paralelnie do wypowiedzi poprzedniej, dotyczącej Korozain i Betsaidy. Tak więc obok Mateuszowego wprowadzenia (w. 20), także ww. 23b, 24 wskazują na pracę redaktora. Werset 23b zbudowany jest na wzór 21b, zaś w. 24 stanowi niemal dosłowne powtórzenie 10, 15. Treściową i redakcyjną nowością jest zakończenie w. 23: *emeinen... sēmeron* oraz



z ww. 22. 24 wyrażenie: *hēmēra kriseōs*. Poza tym różnice w stosunku do Łk są nieznaczne.

**Historyczność.** Pochodzenie obydwóch wyroczni od Jezusa nie jest przez wszystkich przyjmowane. Jako argument za ich utworzeniem przez pierwotną wspólnotę przemawiać ma np. fakt, że o cudach dokonanych w Korozain brak jest wystarczających informacji. Nie jest to jednak mocny argument. Inny zarzut przeciw przypisaniu omawianego tekstu Jezusowemu przepowiadaniu tkwi w podsumowującym charakterze owego tekstu. Z drugiej strony łatwo zauważyć, że wymienione miasta znajdują się w obszarze działalności Jezusa, a radykalny ton wypowiedzi harmonizuje z przepowiadaniem Jezusa: Jezus w swoim orędziu ofiaruje zbawienie; odrzucenie pociąga za sobą sąd (F. Mussner, *Galiläische Krise*, 238nn). Wymieniane w ST bezbożne miasta znajdują się w lepszej sytuacji niż miasta galilejskie. Tego rodzaju antytetyczne odniesienie do ST jest możliwe tylko u Jezusa. Poza tym trudno byłoby zrozumieć tak surowe słowa skierowane przeciw „miastu Jezusa” przez popaschalną wspólnotę.

**Gatunek.** Występujące tutaj wypowiedzi Jezusa zostały przez ewangelistę nazwane karceniem (*oneididzein*). Ich pierwsze słowo (*Biada...*) znamionuje znany ze ST gatunek. Gatunek ten, lamentacja połączona z groźbą, często stosowany był przez proroków (por. Iz 1, 4, 24; 5, 18; 30, 11; Jr 23, 1). Omawiany tekst 11, 21n znajduje dość bliską analogię, gdy idzie o strukturę, u Iz 31, 1n: „Biada tym (okrzyk lamentu), którzy zstępują do Egiptu po pomoc..., ale nie mają ufności w Świętym Izraela... (uzasadnienie). Dlatego Jahwe wyciągnie rękę przeciw domowi złoczyńców...” (zapowiedź kary).

## II. Egzegeza

20. Mateusz podsumowuje działalność Jezusa w Galilei opowiedzianą głównie w rozdz. 5 – 7 oraz 8 – 9. Tak więc w 9, 35 była mowa o tym, że Jezus nauczał i uzdrowiał we wszystkich miastach i wioskach Izraela. W 4, 17 czytamy, że Jezus rozpoczyna swe głoszenie od wezwania do nawrócenia. Bezpośrednio przed czytelnika Ewangelii pojawia się także wspomnienie 10, 11-15, gdzie mowa jest o wysłaniu uczniów do miast i miejscowości izraelskich. Zawarte w całej tej działalności wezwanie do nawrócenia (3, 2; 4, 17) nie znalazło jednak w miastach Galilei odpowiedniego przyjęcia. Wprawdzie już wcześniej pojawiały się oznaki odrzucenia Jezusa (9, 3, 11, 34; por. także 10, 25; 11, 19). Jednakże w pełnym świetle fakt odrzucenia ujawnia się dopiero w niniejszej perykopie. Jezus kieruje surową krytykę (*oneididzo*) pod adresem miast, które nie przyjęły głoszonego im orędzia zbawienia i nie nawróciły się. Jezus nie zarzuca im ich moralnej słabości albo ogólnie nieposłuszeństwa Bogu, ale bardzo konkretnie wyrzuca im brak nawrócenia pomimo licznych dokonanych wśród nich znaków. Galilejskie miasta

zostały w wyjątkowy sposób uprzywilejowane czynami Jezusa. Tym bardziej powinny przyjąć Jego orędzie. Tak jednak się nie stało.

21. Jezus wyraża żal z powodu niewiary Korozain i Betsaidy, miast leżących w pobliżu Jeziora Galilejskiego. Obydwa miasta wzmiankowane są w Ewangelii Mateusza tylko w tym miejscu. Betsaida, położona na wschód od ujścia Jordanu do Jeziora Genezaret, była osadą, którą tetrarcha Filip uczynił miastem, nadając jej imię Julias na cześć Julii, córki cesarza Augusta. Miasto zamieszkałe było w znacznej mierze przez Żydów, o czym świadczy fakt, że przyłączyło się do powstania w czasie wojny żydowskiej. Znamienne, że w Ewangelii miejscowość nosi dawną żydowską nazwę, jakkolwiek od czasu ustanowienia miasta upłynęło kilkadziesiąt lat. Miasto Betsaida wzmiankowane jest w Mk 8, 22 (Jezus uzdrawia niewidomego) oraz w Łk 9, 10, gdzie – jak czytamy – „Jezus mówił im o królestwie Bożym i uzdrawiał tych, którzy byli chorzy”. Nazwa Korozain pojawia się dopiero w czasach NT. Oprócz omawianego miejsca wstępuje jeszcze u Łk 10, 13. Euzebiusz (265-340) wymienia je jako już nieistniejące. Identyfikuje się je z dzisiejszym Chirbet Keraze na zachód od ujścia Jordanu, na północ od Kafarnaum (A. Alt, *Die Stätten*, zwłaszcza 451-447).

Korozain i Betsaida okazały się mniej sposobne do nawrócenia i pokuty niż pogańskie miasta Tyr i Sydon. W Iz 23; Ez 26 – 28 miasta te przedstawione są jako wrogie Izraelowi miasta, przedmiot gróźb z powodu ich pychy. Jezus zmienia prorockie „wrocznie przeciw narodom” na wrocznie przeciwko miastom Galilei. Tamte bowiem były zdolne do pokuty i nawrócenia, te – nie. Podwójne „biada” podkreśla wielkość winy i surowość kary. Miasta te bowiem w swym grzesznym zachowaniu „przewyższyły” postępowanie ganionych przez proroków miast. Te ostatnie bowiem – gdyby widziały czyny dokonywane w Betsaidzie i Korozain – z pewnością pokutowałyby w worze i popiele (Est 4, 3; Iz 58, 5; Jr 6, 26; Dn 9, 3; Jon 3, 5n). *W worze i popiele pokutować* jest zwrotem biblijnym (Łk 10, 13). Wór jest surową suknią – pokutnym ubiorem wskazującym na praktykowanie pokuty (2 Sm 3, 31; Jon 3, 5). Dodatkowo oznaką pokuty było siedzenie w popiele (Jon 3, 5n; Dn 9, 3). Modlitwie w worze i popiele przypisywano szczególną skuteczność.

22. Skierowana ku miastom groźba sądu eschatologicznego zakłada powstanie z martwych nie tylko sprawiedliwych, ale i niesprawiedliwych, a także różną skalę kary i nagrody. To, że wyrok na bezbożne miasta pogańskie miałby się okazać łagodniejszy, musiało być dla mieszkańców Galilei czymś niesłychanym. *Dzień sądu* jest często używanym przez Mateusza starotestamentalnym zwrotem (Prz 6, 34; Jdt 16, 17; Iz 34, 8 LXX).

23-24. Druga groźba wprowadzona została wyrażeniem przylączającym (*kai sy*) miasto Kafarnaum do wymienionych poprzednio miejscowości zasługujących

na groźne „Biada”. W owym wyrażeniu: *A ty...* można upatrywać rodzaj stopniowania. Kafarnaum należało do najważniejszych miejsc w działalności Jezusa (4, 13; 8, 5; 9, 1; 17, 24; por. Mk 2, 1). Kafarnaum zostało *do nieba wyniesione*. Było miastem Jezusa (9, 1). Jezusowa działalność przyniosła wypełnienie prorockich zapowiedzi (4, 13nn). Tym boleśniejszy będzie upadek. Proroctwo Iz 9, 1n (Mt 4, 15n) zapowiadało, że światłość zamieni się w jego przeciwieństwo. Paralelnie w stosunku do w. 21b, miastu Kafarnaum przeciwstawiona jest Sodomia, uosobienie bezbożności (Rdz 18, 20 – 19, 29; por. Iz 1, 9; Rz 9, 29; 2 P 2, 6; Jud 7). Gdyby w Sodomie Jezus dokonał podobnych cudów, z pewnością pokutowałaby i mogła istnieć do dnia dzisiejszego. Ale na sądzie Sodomie lżej będzie niż Kafarnaum. Fakt, że Sodomia znajduje się w lepszym położeniu niż Kafarnaum, potęguje groźbę. Kafarnaum uprzywilejowane częstą obecnością Jezusa może oczekiwać surowego sądu przy końcu tego świata. Przeciwwstawienie największego wyniesienia największemu upadkowi znajdujemy w pieśni triumfu nad królem Babilonu (Iz 14, 13-23): wyniesienie do gwiazd – strącenie do Szeolu. Sformułowanie: *aż do nieba masz być wyniesione* – *aż do otchłani zejdziesz* zdaje się cytatem zaczerpniętym z Izajaszowej pieśni.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Im większy dar objawienia, tym większa odpowiedzialność.* Miasta Galilei były szczególnie uprzywilejowane. Pośrodku nich zabłysło wielkie światło (4, 15-16), pośrodku nich przebywał i działał Jezus. One jednak nie przyjęły ani orędzia o królestwie, ani wysłannika królestwa. Odbiorcy Ewangelii znali historię Izraela oraz losy ludzi i społeczeństw dopuszczających się niegodziwości w oczach Boga. Ta wiedza pozwalała porównywać i zestawiać. Tutaj porównanie wypada bardzo niekorzystnie dla mieszkańców miast, wśród których działał Chrystus. Są one bardziej winne niż ci, którzy czynili zło, nie mając jasnej świadomości Bożej woli.

Dlatego w dniu sądu miastom pogańskim będzie lżej niż wymienionym miastom. Te ostatnie otrzymały laskawy dar Boga, ale zaprzepaścili go zupełnie. Dar zaofiarowany był wszystkim mieszkańcom miasta. Wprawdzie do wiary dochodzi się w osobistym spotkaniu z Bogiem, ale nie umniejsza to faktu, że wszyscy są za siebie nawzajem odpowiedzialni. Pojawienie się królestwa jest wydarzeniem publicznym, dosięga i dotyczy wszystkich. Bóg może dać jakiemuś miastu, jakiemuś narodowi znak, który zobowiązuje wszystkich w mieście i narodzie. Było tak wiele razy także w naszych czasach. Trzeba tylko być wrażliwym na wołanie Boga (Trilling, I, 252).

*W dziejach egzegezy* niniejszy tekst dał okazję dla dociekan na temat predestynacji oraz wiedzy uprzedniej, ponieważ Jezus stwierdza, że mieszkańcy Tyru i Sydonu byłiby uwierzyli, gdyby mieli okazję zobaczyć. Niekiedy tekst dawał okazję do dociekan na temat wielkości łaski. W przeciwieństwie do miast fenickich,

które zaledwie słyszały o Jezusie, Galilejczycy dostąpili łaski bezpośredniego oglądania dzieł Jezusa (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 250). W parenetycznym wykładzie nierzadko narzuca się myśl, że na większą karę zasługiwalioby ludzie naszych czasów, skoro Ewangelia głoszona jest im już wieki całe, a nie zaledwie – jak w wypadku miast galilejskich – dwa lata (Luz, II, 195n).

### Bibliografia

Alt A., *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 2, München 1953, 436-455; Camber J.A., *The Composition and Literary Characteristics of Matt 11, 20-24*, CBQ 39 (1977) 497-504; Mussner F., *Gab es eine „galiläische Krise“?*, w: *Orientierung an Jesus*, Fs. J. Schmid, Freiburg 1973, 238-252; Theissen G., *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8), Göttingen 1989, 49-54.

#### 4.1.3. Objawienie Ojca (11, 25-30)

<sup>25</sup> W owym czasie rzekł Jezus:

„Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi,  
że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi,  
a objawiłeś je prostaczkom.

<sup>26</sup> Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie.

<sup>27</sup> Wszyskto przekazał mi Ojciec mój.

Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec,  
ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn  
i ten, komu Syn zechce objawić.

<sup>28</sup> Przyjdźcie do Mnie wszyscy, strudzeni i obciążeni,  
a Ja was pokrzepię.

<sup>29</sup> Weźcie Moje jarzmo ma siebie  
i uczcie się ode Mnie,  
bo jestem cichy i pokorny sercem,  
a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych.

<sup>30</sup> Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Poprzednie fragmenty opowiadały o odrzuceniu Jezusa. Perykopa obecna zwraca się ku tym, którzy Go przyjmują. Cała perykopa dzieli się na trzy części. Część pierwsza (ww. 25-26) jest hymnem pochwalnym skierowanym do Ojca. Ta część zbudowana jest za pomocą paralelizmu antytetycznego wg schematu: a b a' b'. Słowem wiążącym jest „Ojciec” w członie a i a'. W części drugiej (w. 27) Jezus mówi o sobie samym, o swej relacji do Ojca oraz o relacji do ludzi.



Logion ten, powiązany z poprzednim za pomocą słów: „Ojciec” i „objawić”, zbudowany jest także za pomocą paralelizmu wg schematu: a b b' a'. Część trzecia (ww. 28-30) jest zaproszeniem skierowanym przez Zbawiciela do ludzi uciśnionych i udręczonych. Logion ten nie ma powiązań z dwoma poprzednimi. Schemat budowy można przedstawić następująco: a b a' a'' b' c. Ostatecznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

Wprowadzenie (w. 25a)

1) Hymn pochwalny na cześć Ojca (ww. 25-26):

a) formuła błogosławieństwa: *Wystawiam Cię, Ojcze...*

b) motywacja: *bo zakryłeś/objawiłeś...*

a'') ponowienie błogosławieństwa: *Tak, Ojcze...*

b'') motywacja: *Takie było Twoje upodobanie...*

2) Relacja Ojciec – Syn (w. 27)

a) stwierdzenie ogólne: *Wszystko przekazał mi Ojciec...*

b) wzajemne i wyłączne poznanie Syn/Ojciec

b'') wzajemne i wyłączne poznanie Ojciec/Syn

a'') tylko Syn objawia: *komu Syn zechce objawić...*

3) Zaproszenie i obietnica (ww. 28-30)

a) zaproszenie: *Przyjdźcie do Mnie... utrudzeni i obciążeni*

b) obietnica: *Ja was pokrzepię...*

a'') zaproszenie drugie: *Weźcie moje jarzmo..."*

a'') zaproszenie trzecie: *uczcie się ode Mnie*

b'') obietnica: *znajdziecie odpoczynek...*

c) motywacja: *jarzmo moje jest słodkie, a brzemień lekkie.*

**Tradycja i redakcja.** Części pierwsza i druga (ww. 25-27) pochodzą z Q (por. Łk 10, 21-22). Wprowadzenie do perykopy u każdego z ewangelistów jest pochodzenia redakcyjnego. Poza tym różnice pomiędzy obydwoma synoptykami są niewielkie. Wypowiedź ww. 28-30 jest nieobecna u Łukasza, a ponieważ wypowiedź ta ukazuje Jezusa łagodnego i miłosiernego, trudno wyobrazić sobie, że Łukasz mógłby ją pominąć, gdyby ją miał rzeczywiście w źródłach. Najwyraźniej jest to materiał własny Mateusza i on to właśnie dołączył wypowiedź do tekstu 11, 25-27 (Sand, 251). Ponieważ w logionie tym pojawiają się *hapaxlegomena* (5), a także specyficzna dla Mateusza wizja Mesjasza łagodnego (21, 5; 5, 5), wolno przypuszczać, że Mateusz przejął istniejącą już sapienclalną wypowiedź i przepracował ją w duchu swej chrystologii (pojscie za Jezusem) oraz tendencji antyfaryzejskiej (brzemień, obciążeni). Wypowiedź pierwotnie mogła zatem brzmieć: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy utrudzeni, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie, a znajdziecie pokój dla dusz waszych. Ponieważ jarzmo moje jest lekkie”. Potwierdzeniem dla takiego przypuszczenia jest paralela w *Ewangelii Tomasza* (logion 90), gdzie czytamy: „Jezus powiedział:

Przyjdzie do Mnie, bo lekkie jest Moje brzemie i Moje panowanie słodkie, a znajdziecie pokój”.

*Historyczność i gatunek.* Jak wspomniano, omawiany tekst (11, 25-30) nie stanowi jednostki, ale składa się z trzech logiów. Wersety 25-26 stanowią modlitwę dziękczynną, którą znamy głównie z psalterza (por. Ps 9, 138; Syr. 51, 1-12). Zwraca uwagę fakt, że Jezus wielbi Ojca z powodu doświadczenia łaskowości Bożej, której doznali inni (w przeciwieństwie do hymnów pochwalnych z Qumran, np. IQH 7, 26-33). Z tego powodu niektórzy sądzą, że pod względem formy mamy do czynienia z modlitwą, co do treści natomiast logion byłby pouczeniem. Wypowiedź uznawana jest za Jezusową nie tylko ze względu na formę, ale także semiotyzujący pod względem językowym kształt. Także treściowo harmonizuje z innymi hymnami Jezusa. Jezus staje po stronie skromnych ludzi pogardzanych przez tych, którzy uważają się za pobożnych (F. Mussner, *Kairos*, 599). W powszechnym przekonaniu ww. 25-26 stanowią najstarszą warstwę perykopy. Wypowiedź w. 27 znajduje swą paralelę w Ewangelii Jana. Z powodów głównie treściowych przyjmuje się ją jako dzieło popaschalne oraz komentarz do ww. 25-26. Wypowiedź wyjaśnia, w jaki sposób objawienie dokonuje się na rzecz „małych”. Wypowiedź ww. 28-30 posiada swe najbliższe paralele w judaistycznych pouczeniach i wezwaniach Mądrości. Wypowiedź jest jednolita i nie ma powodów dokonywać dalszej dekompozycji. Zaznaczająca się w logionie tendencja antyfaryzejska przemawia za jego związkiem z Jezusem. Ci natomiast, którzy dopatrują się w okrzyku Jezusa podobieństwa z zaproszeniami Mądrości, skłonni są rozluźniać związki wypowiedzi z historycznym Jezusem (zwłaszcza Luz, II, 199).

## II. Egzegeza

25. Wypowiedź Jezusa została przedstawiona jako odpowiedź na ukazane wcześniej odrzucenie ze strony mieszkańców Galilei. Wypowiedź jest najpierw uwielbieniem Boga. Modlitwa skierowana jest do *Ojca, Pana nieba i ziemi*. Wyrażenie *Ojciec* jest ulubionym Jezusowym zwrotem skierowanym do Boga. Zostało ono uzupełnione słowami: *Pan nieba i ziemi*. Bóg jest nie tylko Stwórcą, ale także Panem dziejów. Powodem uwielbienia jest łaskawe objawienie się Boga. Jezus uwielbia Boga, że objawił się małuczkim, natomiast dla mądrych pozostał zakrytym. Ścisłe biorąc, przedmiot objawienia określony jest za pomocą zaimka *te rzeczy* (*tauta/auta*). Zaimek odnosi się najwyraźniej do w. 27, w którym mowa o relacji Ojca do Syna, który jest Objawicielem Boga. Objawienie przynosi zatem Jezus, a nie Prawo ani też oczekiwane eschatologiczne wydarzenia. Objawienie skoncentrowane jest na osobie Jezusa, na Jego słowach i czynach. Jezusowa prowokacja polega na tym, że objawienie zastrzeżone jest nie dla mądrych, znawców Prawa, ale dla prostaczków. „Mądrzy” w judaistycznych wypowiedziach

i rozumieniu to różnorodne grupy w Izraelu: nauczyciele mądrości, „uczniowie” mądrości, zwolennicy odłamów o tendencjach apokaliptycznych, a nawet osobny stan w Qumran. Słowem, mądrzy to cała religijna arystokracja w przeciwstawieniu do „zwykłego ludu”. Nie ci jednak posiadają wgląd w objawienie, które dokonuje się w Jezusie. Posiadają je natomiast *nepioi*. Wyrażenie *nepios* zawiera podwójne znaczenie. Dosłownie oznacza: niemowlę, dziecko. Jego hebrajski odpowiednik zawiera nieco więcej negatywnego odcienia: prosty, niewykształcony, niemądry. Oznacza to: Ojciec objawia się nie elitom religijnym, ale zwyklemu ludowi. Jezus myśli tu o swoich słuchaczach, o Galilejczykach, o ludziach, którzy nie mają czasu ani możliwości, by iść na naukę do „mądrych”.

26. Z wniknięcia w Bożą wolę wywodzi się potwierdzające: *Tak, Ojcze*. Takie jest *upodobanie* Boga (por. 1 Kor 1, 21). Rzeczownik „upodobanie” znajduje się u Mateusza tylko w tym miejscu (i u Łukasza w miejscu paralelnym: 10, 21) oraz w 2, 14 i oznacza łaskawe wybranie Boże. Formuła podkreśla absolutną suwerenność miłości Boga. W tej miłości zawarte jest zbawienie ludzi. Werset powtarza zatem w skrócie myśl zawartą w w. 25. Bóg tak chciał, odpowiadało to suwerennej decyzji Boga.

27. *Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec...* W logonie tym pojawia się wyrażenie „Syn” w znaczeniu absolutnym (tj. bez bliższego określenia). Takie użycie słowa Syn spotykamy nadto w Mk 13, 32/Mt 24, 36; 1 Kor 15, 28, w Hbr oraz w Ewangelii Jana. Powstaje zatem pytanie, jakie znaczenie posiada występujące tutaj wyrażenie Syn. Niekiedy rozumiano wypowiedź jako porównanie. Idzie zatem o stwierdzenie ogólne: ojciec przekazuje wszystko swemu synowi, ucząc go np. zawodu; ojciec i syn znają się nawzajem (J. Jeremias, *Theologie*, I, 66). Takie jednak objaśnienie trudno byłoby przyjąć przede wszystkim dlatego, że w wypowiedzi brak jest jakiegokolwiek śladu, że chodzi o porównanie. Ponadto w. 27d byłoby w takiej interpretacji trudne do zrozumienia, jak również ekskluzywność relacji ojca i syna. Według innej interpretacji „Syn” oznacza tutaj „Syn Człowieczy”. Na tym miejscu zatem Jezus byłby po raz pierwszy identyfikowany z Synem Człowieczym. Także i ta interpretacja posiada swe trudności. Np. nie wiadomo, dlaczego zamiast Syn Człowieczy miałyby tutaj pojawić się wyrażenie „Syn”. Kolejna propozycja usiłuje wyprowadzić tytuł „Syn” od judaistycznej idei preegzystującej Mądrości. Wprawdzie kontekst zdaje się przemawiać za takim rozumieniem: ludzie sami z siebie nie mogą poznać ukrytej Mądrości; Bóg zna Mądrość i Mądrość zna Boga. Trudność polega jednak m.in. na tym, że Mądrość (rodz. żeń.) nigdy nie jest określana mianem „Syn”. Tak więc najsluszniej byłoby przyjąć, że „Syn” pojawia się tutaj dla względów retorycznych. Na tym miejscu, jak i innych podobnych, istotne jest przeciwstawienie „Syna” „Ojcu”. Dzieje się tak ze względów retorycznych: Ojciec – Syn.

Na wielu miejscach NT synostwo Boże Jezusa jest wykazywane lub zakładane. Idzie zatem o Jezusa, Syna Bożego.

Relacja Ojciec - Syn wyraża się w dwóch stwierdzeniach: Ojciec „przekazał” - Syn „poznał”. Tak więc Jezus przedstawia się jako Ten, któremu zostało wszystko przekazane od Ojca. Przekazanie czyni Jezusa uprawnionym przedstawicielem Ojca (por. 28, 18). Forma czasownika (*paredothē* - aoryst) wskazuje na dokonane już wydarzenie. „Przekazanie” miało miejsce w wydarzeniu zmartwychwstania/uwielbienia; dotyczyło także ziemskiego Jezusa. Przedmiotem przekazania wg 27a jest „wszystko”. Wyrażenie: *panta* (wszystko) wskazuje zdaniem wielu na przekazaną Jezusowi „władzę”. Paralelny tekst znajdujemy w 28, 18: *dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi...* W takim rozumieniu należałoby rozumieć, że już w ziemskim uniżeniu została Jezusowi przekazana wszelka władza (por. Dn 7, 14: Starowieczny przekazał Synowi Człowieczemu moc, chwałę i królestwo, aby służyły Mu wszystkie narody ludy i języki). Zdaniem innych wyrażenie „wszystko” wskazuje raczej nie tyle na „władzę”, ile mądrość i znajomość Ojca. Jezusowi zostały przekazane niebieskie tajemnice Ojca. Za takim rozumieniem przemawia kontekst wypowiedzi. W w. 25n oraz 27b-d mowa jest o poznaniu i objawieniu. Wydaje się, że omawiane wyrażenie „wszystko” powinno być rozumiane w szerokim znaczeniu, a zatem jako wszelka władza i poznanie. Przekazanie wszystkiego Jezusowi wskazuje na rangę Jego objawienia.

Relacja Ojciec - Syn wyraża się także we wzajemnym i wyłącznym poznaniu. Tylko Ojciec zna Syna i odwrotnie. Istnieją dwa kierunki objaśniające, na czym polega owo poznanie. W świetle ST „poznanie” jest zawsze czymś konkretnym i całościowym. Poznanie jest tam pełnym doświadczeniem poznanego oraz pełną w stosunku do niego bliskością. Kiedy więc mówi się o „poznaniu” ze strony Boga, zawsze wiąże się z takim poznaniem idea wybrania. Bóg powołuje tego, którego poznaje i miłuje (Jr 1, 5; Am 3, 2; Oz 13, 5 i in.). Z kolei gdy mowa o ludzkim poznaniu Boga, to zawsze z takim poznaniem łączy się idea uznania i posłuszeństwa (Oz 4, 1; Iz 11, 2; Jr 22, 16). Wzajemne poznanie Ojca i Syna w takim ujęciu byłoby zatem w rzeczywistości niesymetryczne. Ojciec wybrał Syna, Syn w posłuszeństwie przyjął Ojca (por. Wj 33, 12n - ponieważ Bóg zna Mojżesza, także Mojżesz pragnie znać zamiary Boga). Występujący w czasie teraźniejszym czasownik *epignōskei* przemawia jednak raczej za interpretacją mistyczną wzajemnego poznania Ojca i Syna. Interpretacja mistyczna wskazuje na jedność Jezusa z Ojcem dokonującą się w ich wzajemnym poznaniu (por. J 10, 14n: „Ja znam moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca” ).

Podsumowując, treścią logionu jest tajemnica Syna. Tajemnica (misterium) Syna polega na tym, że przez Niego objawia się Bóg jako Ojciec. Syn objawia Ojca, komu chce. Syn objawia Ojca całą swą działalnością. Każdy Jego czyn „mocy” wobec ludzi objawia wolę i zamiar Boga wobec całej ludzkości. Znamiona królestwa wiecznego ujawniają się w dziełach Syna.



28. O ile poprzedni w. 27 zdawał się wskazywać na ograniczoną liczbę tych, którym Syn *zechce objawić*, o tyle w niniejszej wypowiedzi zaproszenie kieruje się do wszystkich, a zwłaszcza utrudzonych i obciążonych. W takiej wypowiedzi Jezus przywołuje na pamięć Mądrość. Najbliższe starotestamentalne analogie to Syr 51, 23-29; 24, 19-22; por. także Prz 8, 1-21. 32-36; 9, 4-6. W powyższych, starotestamentalnych tekstach pojawiają się liczne motywy występujące w tekście ewangelicznym. Mądrość lub jej nauczyciel zwracają się do nieuczonych (Syr 51, 23), do tych, którzy jej pożądamy (Syr 24, 19) albo się o nią trudzą.

Zaproszenie Jezusa po surowych słowach skierowanych do miast galilejskich (11, 20-24) wskazuje, że dojście Izraela do Boga ciągle jest otwarte. Czasownik *kopiaō* oznacza trudzić się pracą. Utworzony od tego czasownika imiesłów (*kopīōntes*) wskazuje trujących się, wśród nich także *obciążonych* (*pefērtismenoi*). Co jest owym ciężarem? W duchu Mateuszowym (23, 4) są nimi ciężary nakładane ludziom przez uczonych i faryzeuszy (G. Strecker, *Węg.* 173). Dla nich Jezus sam obiecuje pocieszenie.

29-30. Jezus nakazuje wziąć Jego jarzmo. Obraz jarzma pojawia się zarówno w Biblii, jak i judaizmie przede wszystkim w sensie świeckim, niereligijnym (jarzmo niewoli, obcego panowania losu itp.). Pojawia się także w znaczeniu religijnym. W Syr 6, 24; 51, 26 mowa o jarzmie mądrości. Ponieważ Syr 24 mądrość identyfikuje z Prawem, dlatego jarzmo mądrości to tyle, co jarzmo przykazań. Obecna jest także idea, że ludzie w mądrości znajdują *pokój* (Syr 6, 28; 51, 27; por. 24, 7). Z wypowiedzi Syr wynika, że życie z mądrością, tj. według przykazań już teraz przynosi radość, wolność, pokój, siłę. Dlatego jarzmo mądrości jest łagodnym jarzmem. Syr 51, 26 podkreśla, że mądrość jest blisko i że daje się znaleźć. Rabinowie mówili także o jarzmie przykazań albo jarzmie królestwa niebieskiego (*Ber.* 2, 5). Jarzmo Jezusa jest inne. Dlaczego jednak Prawo nakładane przez faryzeuszy jest ciężarem, podczas kiedy to, co Jezus nakazuje jest *jarzmem słodkim i ciężarem lekkim*? Według Mateusza „lekkość” wynika z tego, że to Jezus je nakłada. Jezus zaś jest cichy (*praus*) i pokorny sercem (*tapeinos*). W języku greckim wrażenie *tapeinos* miało znaczenie negatywne. W ST dzięki zakresowi znaczeniowemu zbliżonemu do *ani* nabrało znaczenia pozytywnego. Bóg wybiera małych. Uzupełnienie: w *sercu* (*te(i) kardīa(i)*) nadaje sytuacji pewnego uniżenia znaczenie bardziej wewnętrzne (poniżenie, pokora). Wynika to również z innych jeszcze miejsc Mateuszowych (18, 4; 23, 11n; por. 18, 10; 20, 26-28; 23, 8-10). Również *praus* posiada podobne znaczenie (por. 21, 5 – wjazd do Jerozolimy; także 5, 5). Mateusz myśli tutaj o przykładzie Jezusa, który wolę Ojca ucieleśniał w swoim życiu i w ten sposób wypełniał Prawo. Jezus żyje tym, czego naucza. Ten właśnie przykład, który daje, sprawia, że Jego jarzmo jest *lekkie i słodkie*. Jezus nie uwalnia zatem od wszelkiego moralnego obowiązku. Jego wymagania, jak widać z rozdz. 5 - 7 są bardziej radykalne od wymogów Prawa Mojżeszowego. Jednakże

Nauczyciel, który je nakłada, w odróżnieniu od rabinów, jest „cichy i pokorny sercem”. Zanim ukaże człowiekowi odnowione Prawo, wcześniej przekazuje mu radość królestwa miłosierdzia.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Doktryna i pareneza.* Omówiona perykopa łączy wypowiedź doktrynalną – chrystologiczną (ww. 25-27) z wypowiedzią parenetyczną – zachęcającą (ww. 28-30). Sama doktryna, sama chrystologia oderwana od parenezy stanie się abstrakcyjną doktryną, przeżyciem religijnym pozbawionym konsekwencji. Sama pareneza, same zachęty oderwane od chrystologii staną się zwykłym religijnym i ascetycznym ćwiczeniem. Powyższa perykopa stanowi zatem skrót etycznej chrystologii albo skrót etyki chrystologicznej. Jedynie Ojciec zna Syna, któremu przekazał wszystko i tylko Syn zna Ojca. Ale Syn Boży posiada swoją drogę na ziemi. Jest to droga pokory i posłuszeństwa. Objawienie Ojca dokonuje się w ten sposób, że Syn Boży wzywa ludzi do pójścia Jego drogą pokory i posłuszeństwa. Objawienie, poznanie Boga, zbawienie dokonuje się w konkretnym życiu i w konkretnych działaniach, a nie obok tego życia i obok jego działania. Ktokolwiek podąża drogą Syna Bożego, dostępuje objawienia, a komukolwiek objawia się Syn Boży, ten już jest na tej drodze. Dlatego droga Syna Bożego oraz objawienie Bożych tajemnic jest jednym i tym samym.

*Mądrość Boża, objawienie Boże, odśłania się człowiekowi* nie wtedy, kiedy przejęty jest swoją ważnością i przekonany o swej mądrości, ale wtedy właśnie, kiedy przestaje liczyć na swą mądrość, kiedy uznaje swoją niemoc. Bóg objawia siebie na swój własny sposób. W tym procesie objawiania szczególna rola przysługuje ludziom niezauważanym, ludziom skromnym, ludziom uznającym swoją małość wobec Boga i ludzi. Wraz z objawieniem prawdziwej mądrości ofiarowany jest człowiekowi pokój. Pokój taki jest czymś więcej niż wypoczynkiem po pracowitym dniu, który człowiek sobie ofiaruje. Serce człowieka odnajduje pokój, kiedy przyodziewa się w dobroć i miłość Chrystusa i idzie za swoim Mistrzem, naśladować Go.

*Dzieje interpretacji.* W początkach Kościoła ww. 25-27 był objaśniany trynitarnie, tj. stosowany dla objaśnienia i uzasadnienia doktryny o Trójcy Świętej. Na podstawie II. 27 arianie zaprzeczali odwiecznemu Bóstwu Chrystusa utrzymując, że musiał istnieć czas, w którym nie było Chrystusowi wszystko przekazane (Atanazy, *C. gent.* 209). W odpowiedzi Ojcowie Kościoła mówili o preegzystencji Syna Bożego, twierdząc, że władza i poznanie Boga zostało przekazane odwiecznemu Słowu, nie zaś człowiekowi Jezusowi. Nieco inaczej objaśniał Atanazy, uznając, że „przekazanie wszystkiego” dotyczyło określonego punktu czasowego Wcielonego Słowa. Wtedy to zostało Chrystusowi przekazane to, czym przedtem nie był i czego nie posiadał. Tak więc „wszystko” było przekazane nie Przedwiecznemu Słowu,

ale Jezusowi – Bogu który stał się człowiekiem (Atanazy, PG 25, 213). Bóg wszystko przekazał Wcielonemu Słowu po to, aby zbawił człowieka. Obydwa kierunki myślowe starano się połączyć w średniowieczu. Dionizjusz Kartuz twierdził, że co do boskiej swej natury, to Chrystusowi od wieków została przekazana pełnia bóstwa, według zaś natury ludzkiej, Chrystusowi przy Wcieleniu została przekazana władza nad całym stworzeniem (*In quat.* 144).

W egzegezie protestanckiej zarzucono interpretację trynitarną na rzecz podkreślenia boskiej świadomości Jezusa. W wypowiedziach objaśniających ww. 25-27 kładziono nacisk na poznanie i doświadczenie Boga ze strony Jezusa (por. np. A. von Harnack, *Das Wesen*, 81). W egzeziezie katolickiej na ogół zachowano interpretację trynitarną, uznając tekst za bardzo ważny dla dogmatyki katolickiej.

W dziejach egzegezy ww. 28-30 stawiano ciągle na nowo pytanie, co znaczy być obciążonym i utrudzonym. Najczęściej odnoszono do ciężaru grzechów i prawa (np. Orygenes, *Fr. Matt.* 245; Hieronim, *Comm. Matt.* 86). Rychło jednak rozszerzono znaczenie tekstu na różnego rodzaju niedogodności i cierpienia, jak głód, nędza, utrapienia. Rozszerzenie takie jest w pełni uzasadnione. Jeśli pamiętamy o bezgranicznej miłości Chrystusa, żadnego utrapienia i żadnego cierpienia nie można wyłączyć z Jezusowego wezwania. Tekst rozumiany był zatem jako orędzie miłosierdzia i laski, zarazem jednak jako zachęta do pokory (*1 Clem* 16, 17: „Jeśli nasz Pan stał się tak bardzo pokorny, jakimi my być powinniśmy, my, którzy od Niego przyjęliśmy jarzmo laski?”). Niektórzy do pokory dodawali jako jej ważny element różnego rodzaju praktyki ascetyczne, a nawet męczeństwo (Orygenes, *Mart.* 32). Ogólnie jednak przeważa jednak przekonanie, że jarzmo Chrystusa nie polega na specjalnej ascezie, na szczególnych postach i praktykach pokutnych ale raczej na miłości bliźniego, na nie umiłowaniu bogactw i godności (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 46, 4; por. także Augustyn, *Serm.* 69, 2).

## Bibliografia

- Birdsall J.N., *The Marcosians' Text of Jesus' Cry of Jubilation* (Mt 11, 26/Lk 10, 21), w: *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of T. Baarda*, red. W.T. Petersen, Leiden 1997, 1-6; Frankemölle H., *Offenbarung an die Uhmündigen. Pragmatische Impulse aus Mt 11, 25n.*, w: *Biblische Handlungsanweisungen*, Mainz 1983, 80-108; Grundmann W., *Mt 11, 27 und die johanneischen „der Vater – der Sohn“ Stellen*, NTS 12 (1965/66) 42-49; Gryglewicz F., *The Gospel of the overworked workers* (Mt 11, 28-30), CBQ 19 (1957) 190-198; Hoffmann P., *Die Offenbarung des Sohnes Gottes*, Kaitos 12 (1970) 270-288; Hunter A.M., *Crux criticorum Mt 11, 25-30. A Re-Appraisal*, NTS 8 (1961/62) 241-249; Luck U., *Weisheit und Christologie in Mt 11, 25-30*, WuD 13 (1975) 35-51; Motte A.R., *La structure du logion de Matthieu 11, 28-30*, RB 88 (1981) 226-233; Rañński G., *Źródło, treść i adresaci objawienia* (Mt 11, 25-30), SiGd 10 (1995) 167-193; Stanton G.N., *Matthew 11, 28-30: Comfortable Words?* ExpT 94 (1982) 3-9.

### 4.1.4. Zrywanie kłosów w szabat (12, 1-8)

12<sup>1</sup> Pewnego razu Jezus przechodził w szabat pośród zboża. Jego uczniowie odczuwali głód, zaczęli więc zrywać kłosy i jeść.

<sup>2</sup> *Widząc to, faryzeusze rzekli do Niego:*

*„Oto twoi uczniowie czynią to, czego w szabat nie godzi się czynić”.*

<sup>3</sup> *On im odpowiedział:*

*„Nie wiecie, co uczynił Dawid, gdy był głodny on sam i jego towarzysze?”*

<sup>4</sup> *Oto wszedł do Domu Bożego;*

*i jedł<sup>a</sup> chleby pokładne, których ani jemu ani jego towarzyszom nie wolno było jeść, ale tylko kapłanom.*

<sup>5</sup> *Albo nie czytaliście w Prawie, że w dzień szabat, w świątyni, kapłani naruszają szabat, a są bez winy?*

<sup>6</sup> *Oto powiadam wam:*

*tu jest coś więcej niż świątynia!*

<sup>7</sup> *Gdybyście zrozumieli, co znaczy:*

*Chęć bardziej miłosierdzia niż ofiary, nie potępialibyście niewinnych.*

<sup>8</sup> *Albowiem Syn Człowieczy jest Panem szabat<sup>a</sup>”.*

<sup>a</sup>) W oparciu o rękopisy κ, B, 481 przyjmujemy lekcję *efagon* (*jedł*). Lekcja: *efāgen* (*jadł*) jest wprowadzie lepiej poświadczona, gdy idzie o liczbę świadectw (p<sup>o</sup>). B, D, W, Θ, Π, <sup>o</sup>, lat, syr, cop), ale jest ona najprawdopodobniej rezultatem upodobnienia do paralelnego tekstu Mk 2, 26 oraz Łk 6, 4 (por. TCGNT, 31).

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Jest to pierwsza kontrowersja na temat szabat u Mateusza. W dzień szabat uczniowie Jezusa, odczuwając głód, zaczęli zrywać kłosa. Ta sytuacja opisana w wersecie 1 wywołuje reakcję faryzeuszów, którzy zwracają się do Jezusa z zarzutem o pogwałcenie odpoczynku szabatowego (w. 2). Następuje obszerna odpowiedź Jezusa objaśniająca Jego stanowisko w przywołanej kwestii. Pierwszy argument sprowadza się do przypomnienia Dawida, który znajdując się z towarzyszami w podobnej sytuacji, postąpił tak jak nie powinien był postąpić w normalnych okolicznościach (ww. 3-4). Drugi argument przywołuje na pamięć kapłanów, którzy w dzień szabat pełniąc posługę w świątyni, nie naruszają obowiązku odpoczynku szabatowego (w. 5). Dwie kolejne wypowiedzi stanowią komentarz zaistniałej sytuacji. Jedna (w. 6) odnosi się do świątyni (*tu jest coś więcej niż świątynia*), druga (w. 7) posługując się Oz 6, 6 wypowiada się na temat relacji miłosierdzia do ofiar. Końcowy werseł 8 stanowi chrystologiczne uzasadnienie. Strukturę perykopy można zatem zarysować następująco:



- 1) Tło kontrowersji (w. 1)
- 2) Zarzut nieposzanowania szabatu (w. 2)
- 3) Odpowiedź Jezusa (ww. 3-5)
  - a) przypomnienie analogicznej sytuacji Dawida i towarzyszy (ww. 3-4)
  - b) przypomnienie szabatowej posługi kapłanów (w. 5)
- 4) Trzy podsumowujące logia (ww. 6-8)
  - a) coś więcej niż świątynia (w. 6)
  - b) brak rozumienia Prawa u rozmówców (w. 7)
  - c) władza Syna Człowieczego nad szabatem (w. 8).

**Redakcja i tradycja.** Wraz z niniejszą perykopą Mateusz powraca do Markowej kolejności perykop porzuconej w 9, 17 (Mk 2, 22). Mateusz zależy zatem od Mk 2, 23-28. Także Łukasz posiada perykopę o zrywaniu kłosów (6, 1-5). Wydaje się, że Mateusz wygładził i poprawił przekaz Mka (m.in. w miejsce Mk 2, 27 włączył materiał własny ww. 5-7). Istniejące tzw. „mniejsze zgodności” pomiędzy Mateuszem i Łukaszem objaśnia się zazwyczaj jako niezależne redakcyjne interwencje ewangelistów (np. opuszczenie: „za czasu arcykapłana Abiatarą” albo latynizmu: *hodon poiein* = *drogę czynić* w Łk 6, 1). Najtrudniej wyjaśnić dlaczego Mt/Łk zgodnie opuszcili Mk 2, 27 („Szabat jest dla człowieka, nie człowiek dla szabatu”). Istnieje wprawdzie sporo objaśnień, m.in. że Mt/Łk na podstawie ustnej tradycji wiedzieli, że Mk 2, 27 jest dodatkiem do pierwotnego trzonu Mk 2, 23-26, jednakże objaśnienia te nie są w pełni przekonujące. Jeśli nie chce się przyjąć, że Mateusz i Łukasz korzystali z dwóch różnych źródeł, przyjęcie należy dla omawianego Mateuszowego tekstu późniejszą recenzję Marka.

**Gatunek i historyczność.** Kontrowersja na temat zachowywania szabatu posiada wszelkie znamiona historyczności. Wszyscy ewangelisci świadczą, że Jezus faktycznie popadł w konflikt z zwierzchnikami judaizmu z powodu praktyki szabatu (por. Mk 2, 23-28; 3, 1-6; Łk 13, 10-17; 14, 1-6; J 5, 1-18; 9, 1-41). Po wtóre, Jezus i jego uczniowie byli raczej ubogimi wędrownymi nauczycielami, co odpowiada obrazowi zarysowanemu w perykopie. Ponadto jest rzeczą historycznie uzasadnioną, że Jezus obciążany był odpowiedzialnością za działanie swoich uczniów (Mk 2, 24; por. także Mk 2, 18; 7, 5). Wreszcie Jezus w swych kontrowersjach z przeciwnikami rzeczywiście zwykł odpowiadać, powołując się na świadectwo Pisma (Mk 7, 1-13; 12, 18-27), zaś posłużenie się 1 Sm 21, 2-10 zakłada sytuację głodu, nie zaś konkretnej potrzeby teologii chrześcijańskiej. Gdyby nawet przyjąć, że konflikt na temat szabatu ukazany był w celu objaśnienia i uzasadnienia kościelnej praktyki szabatu, to Mk 2, 23-26 nie daje odpowiedzi na pytania chrześcijan o sprawę szabatu. Co właściwie z praktyki szabatu ma odrzucić chrześcijanin? Czy przepis szabatu jest odrzucony, czy jedynie zmodyfikowany? Wynika z tego, że Mk 2, 23-26 i odpowiednio nasza perykopa nie została utworzona w celu pouczenia, jak chrześcijanin powinien zachowywać szabat (por. J. Gnika, *Markus*, I, 122).

## II. Egezeza

12. 1. Wzmianka, że działo się to w *owym czasie* wiąże niniejszą perykopę z poprzednią, w której słuchaliśmy o słodkim jarzmie Jezusowych pouczeń (11, 28-30). Nie ma ona zatem charakteru informacji chronologicznej. Konflikt z Izraelem zaznaczony uprzednio (w rozdz. 9 i 11) trwa nadal. Teraz idzie o przepisy dotyczące szabatu. Powodem jest zachowanie uczniów, którzy w czasie szabatu podążając pośród pól, odczuwają głód i zrywają kłosa. Wyrażenie: *tois sabbasin* wskazuje tutaj podobnie jak w Mk 1, 21 par. na jednorazowe wydarzenie. Z drugiej jednak strony L. mn. sugeruje, że idzie tutaj o wszystkie w ogóle szabaty. Faryzeuszów nie gorszy samo zrywanie kłosów należących do kogoś innego – wg Pwt 23, 26 było to dozwolone – ale zrywanie w szabat, co było przez nich uznawane jako praca żniwiarza, a jako taka wg Wj 20, 10n; 31, 12-17; Pwt 5, 12-15 zabroniona w szabat. Staranne zachowywanie szabatu było czymś bardzo ważnym w judaizmie (por. Iz 56, 4-7). Szabat był czasem radości i odpoczynku.

2. Faryzeusze nie oskarżają uczniów o kradzież, ale o przekroczenie prawa szabatu: Praca żniwiarza (w ten sposób klasyfikują czynność uczniów faryzeusze) należała do 39 prac zakazanych w dzień szabatu (*Szab.* 73b). Późniejszy komentarz rabinacki (*b. Szab.* 128a.b) uściśla (pod wpływem Ewangelii?): w dzień szabatu „wolno zrywać kłosa ręką i jeść; nie wolno jednak czynić tego za pomocą narzędzia”. Sformułowanie: *Twoi uczniowie* staje się zarzutem, który faryzeusze kierują pod adresem także Jezusa. Zresztą od momentu, w którym powiedziano, że Jezus „szedł” drogą pośród zbóż, uwaga skierowana jest na Jego osobę.

3-4. Odpowiedź Jezusa zawiera trzy argumenty. Pierwszy przedłożony w ww. 3-4 pochodzi z dziejów Dawida (1 Sm 21, 1-7). Jezus przypomina złamanie Prawa przez Dawida i jego towarzyszy. Ewangelista Marek podaje, że miało to miejsce za czasów arcykapłana Abiatar. Łukas i Mateusz pomijają wzmiankę o Abiatarze. Najwyraźniej obydwaj zauważyli, że u Marka imię Abiatar pojawiło się w wyniku błędu. Faktycznie arcykapłanem był wtedy ojciec Abiatar, Abimelek (1 Sm 21, 1). Istnieją dwa oczywiste punkty styczne pomiędzy tamtym wydarzeniem a inkryminowanym przez faryzeuszy czynem uczniów Jezusa. W jednym i drugim wypadku człowiek pobożny łamie prawo i czyni to powodowany głodem. Poza tym Jezus jako Mesjasz i Syn Dawida jest podobnie jak Jego przodek królem. Na pytanie, dlaczego Jezus odwołuje się do 1 Sm 21 istnieje kilka uzupełniających się odpowiedzi. Najprawdopodobniej Jezus przypominał w ten sposób faryzeuszom, że istotnie ważne dobro człowieka ma pierwszeństwo przed przepisami kultycznymi. Jeśli tak wielki król Dawid mógł przekroczyć Prawo powodowany koniecznością (głód), to również uczniowie Jezusa w sytuacji głodu mogli zrywać kłosa. Warto też zauważyć, że argumentując w ten sposób, Jezus zwraca się przeciw ustnemu

objaśnieniu Tory, nie zaś przeciwko spisanej Torze. To, iż Pismo nie potępia Dawida za jego czyn, wskazuje, że interpretacja prawa rytualnego przez faryzeuszów nie jest zgodna z Pismem. Inaczej mówiąc, Jezus przywołując 1 Sm 21, ukazywał niezrozumienie Prawa przez faryzeuszów. Ponadto przywołanie zachowania Dawida ilustruje możliwość przekroczenia niektórych przepisów Prawa dla osiągnięcia jakiegoś większego dobra, jak na to wskazuje przykład kapłanów w świątyni (12, 5-6), którzy zachowują jedno przykazanie (kult świątynny) kosztem drugiego (odpoczynku szabatu). Oznacza to, że jedno przykazanie może ustępować drugiemu. Tak więc najważniejsze przykazanie miłości może prowadzić do przekroczenia przykazania posłuszeństwa prawu Starego Testamentu. Być może także poprzez odwołanie się do starotestamentalnej sceny Jezus ukazuje, że jeśli Dawid i jego towarzysze mogli w szczególnych okolicznościach przekroczyć Prawo (z tekstu 1 Sm 21, 2nn nie wynika jasno, że działo się to w dzień szabatu – Jezus odnosi się tutaj zapewne do ówczesnej judaistycznej interpretacji), o ileż bardziej uprawniony jest do tego Mesjasz, eschatologiczny wysłannik Boga.

5-6. W Ewangeliach Marka i Łukasza te dwa wersety nie występują. Stawiają zatem materiał własny Mateusza. Przypominają, że wg Łb 28, 9-10 kapłani mają obowiązek składać ofiary także w szabat, mimo iż w ten sposób przekraczają obowiązek spoczynku szabatowego. Przedłożony argument podsuwa rozumowanie typu *qal wahomer* (*a minori ad maius*): jeśli wielkość służby świątynnej przewyższa wielkość szabatu, o ile bardziej autorytet Jezusa przewyższa autorytet szabatu (Sand, 255). Powstaje tylko pytanie, w czym to właściwie czyn uczniów jest podobny do wspomnianego czynu kapłanów? Zrywanie kłosów nie było przecież czynnością kultyczną. Jeśli kapłani nie zachowując spoczynku szabatowego służyli świątyni, to czy uczniowie jedząc, służyli w ten sposób Jezusowi? Opuszczając świątynię, kapłani poddani byli przepisom szabatu, czy zatem ich postępowanie może usprawiedliwić postępowanie uczniów? Otóż po pierwsze, przypadek kapłanów wskazuje, że istnieje przynajmniej jeden wyjątek od ogólnego prawa szabatu, a zatem prawo szabatu nie jest najważniejszym. Po wtóre, jeśli dopuszczalne jest pogwałcenie szabatu na rzecz świątyni i jej kultu, oznacza to, że służba w świątyni ma pierwszeństwo przed przepisami szabatu. Jeśli zatem istnieje coś więcej niż świątynia, wynika stąd, że również ma ono pierwszeństwo przed szabatem. Jezus zaś mówi: *Tu jest coś więcej niż świątynia!* Czym jest jednak owo *więcej* = *meidzon*? Nie ulega wątpliwości, że neutrum, które może odnosić się do osoby (por. 12, 42), może także odnosić się do działalności Jezusa, w tym miejscu odnosi się do Jezusa. Ostatecznie więc argument brzmi następująco: jeśli kapłani, którzy służą świątyni w czasie szabatu są wolni od winy (zgodnie z zasadą rabinacką: służba świątyni ma pierwszeństwo przed szabatem: *h.Szab.* 132b), o ile bardziej bez winy są uczniowie, którzy służą Jezusowi, obecności Boga w Jego osobie i czynach.

7. Kolejny argument stanowi cytat z Oz 6, 6, podany jako reguła praktycznego postępowania. Ten sam cytat pojawia się ponadto w 9, 13 usprawiedliwiający przebywanie Jezusa z grzesznikami i celnikami. Cytat jeszcze bardziej mógłby się odnosić do perykopy następującej, gdzie mowa o uzdrowieniu w szabat. Faryzeusze wezwani są do rozumienia tego, co czytają, w konsekwencji wezwani do miłosierdzia względem uczniów, dokładniej względem uczniów będących w potrzebie. Podobnie jak w 9, 13 tak i tutaj, ściśle zachowywanie Prawa musi ustąpić dobrej nowinie królestwa o miłosierdziu wobec potrzebujących oraz tych, którzy pracują nad rozszerzaniem się królestwa. Miłosierdzie, jakie okazuje się przychodzące z pomocą głodnemu jest ważniejsze niż ofiara. Wyrażenie *ofiara* (*thysia*) pojawia się jeszcze jeden raz w Ewangelii (9, 13). W niniejszym kontekście nie oznacza ofiary lub ofiar w składanych świątyni, ale zachowywanie przepisów religijnych w ogólności, w szczególności przepisu szabat. Praktyka miłosierdzia przeciwstawiona jest tutaj pysznej i wyniosłej pobożności faryzeuszów, zawsze gotowej potępiać (*katedikasate*) tych, którzy nie podporządkowują się ich pouczeniom. Przykazanie miłości jest miarą, według której wszystkie inne przykazania należy mierzyć. Kiedy występują przeciw miłości, muszą ustąpić. W miejsce miłosierdzia, którego domaga się Bóg, rygorystyci religijni demonstrują jego całkowity brak, powołując się przy tym na swe pragnienie służenia szabatowi i jego świętości. Uczniowie nazwani zostali „niewinnymi” nie dlatego, jakoby nie przekroczyli przepisu szabat, ale dlatego, że mieli wystarczającą rację, by je przekroczyć.

8. Już w pierwszej i szóstej antytezie Jezus autorytatywnie wskazał na przykazanie miłości jako najważniejsze w Prawie. Ta sama pełnia suwerenności wyraża się stwierdzeniu: *Syn Człowieczy jest Panem szabat*. Jezus posiada pełną i suwerenną władzę rozstrzygania i objaśniania, w czym wyraża się posłuszeństwo zobowiązaniom szabat. Mamy więc do czynienia z kolejnym podkreśleniem, że Jezus jest autorytatywnym i ostatecznym interpretatorem Prawa. Wypowiedź powyższa obejmuje zatem dwa nurty argumentacji, chrystologiczny i parenetyczny. Jezus jest czymś więcej niż świątynią; Jezus rozporządza pełnią władzy (nurt chrystologiczny). Zarazem mocą swego autorytetu podaje najwyższą normę moralną, którą jest przykazanie miłości (nurt parenetyczny). Panem szabat jest wg Kpł 23, 3 Jahwe. Jeśli Syn Człowieczy przejmie pełnię władzy, ta władza ujawnia się jako miłosierdzie Boże. Wyrażenie „Syn Człowieczy” wskazuje tutaj na Jezusa jako eschatologicznego Sędziego i Zbawiciela zgodnie z nurtem tradycji księgi Daniela. Wiara uczniów Jezusa oraz ich przynależenie do Niego ofiaruje im, a wkrótce całemu chrześcijaństwu, wolność od przepisów judaizmu, w szczególności przepisów odnoszących się do szabat i obrzezania. Omawiany tekst wskazuje jeszcze na drugie źródło owej wolności, a mianowicie miłosierdzie, tj. wolę ofiarowania grzesznikom i poganom zbawienia. Zauważmy jeszcze, że Mateusz podobnie jak Łukasz pominął słowa z Mk 2, 27: „Szabat jest dla człowieka, nie człowiek dla szabat”.



Mateusz pominął wypowiedź prawdopodobnie dlatego, aby nie było wątpliwości, że to Syn Człowieczy, nie zaś człowiek w ogólności jest panem szabatu.

### III. Aspekt kerygmacyjny

„*Miłosierdzia pragnę, nie ofiary*”. Przywołując słowa proroka, Jezus wprowadza właściwą hierarchię w działalność człowieka, do czego przed Nim niezmiennie nawoływali prorocy. Bóg pragnie posłuszeństwa, zaufania i prawdziwej sprawiedliwości. Kiedy człowiek okazuje się do tego wszystkiego zdolny, także jego ofiary stają się mile Bogu. Nigdy jednak nie należy skrupulatnie wypełniając kultyczne przepisy dyspensować się od tamtego. Potrzebne jest jedno i drugie. Ktokolwiek pragnie ofiarować Bogu jedno bez drugiego, sprzeciwia się Bożej woli. Jezus nie usuwa przepisów o szabacie, ale poucza, że istnieją zobowiązania, które są ważniejsze i których wypełnianie ma większą wartość przed Bogiem. Przez swoje przyście Jezus stworzył nową sytuację. On jest czymś więcej niż świątynia i jej kult. Wprawdzie służba Boża w Nowym Przymierzu posiada niezrównaną godność, ponieważ sprawuje ją Jezus Najwyższy Kapłan, jednakże niebezpieczeństwo przerosu przepisów ponad żywą służbę serca czai się i czyha nieustannie.

„*Coś więcej niż świątynia*”. Izrael nie znał większej świętości niż świątynia, która chlubiła się obecnością samego Jahwe. Wypowiedź przeciwko świątyni była uznawana za godne najwyższej kary. W procesie Jezusa zarzut o zniewagę świętości świątyni odgrywał znaczną rolę (26, 61). W świątyni jednak Boża bliskość względem ludzi była zakryta. W Jezusie, w Jego słowach i czynach, Bóg stał się ludziom jawny. Bóg stał się człowiekiem, Bóg mieszka pośród ludzi.

*Dzieje interpretacji*. Wbrew oczekiwaniu perykopa nie odgrywała znaczącej roli w wykładzie o święceniu niedzieli oraz niedzielnym odpoczynku od pracy (Luz. II, 234nn). Należy pamiętać, że dla chrześcijan w odróżnieniu od Żydów istotą obchodzonego święta nie jest wypoczynek od pracy, ale służba Boża. Wskazywano zatem, że szabat nie należy bynajmniej do porządku stworzenia, ale wraz z innymi przepisami został nadany Żydom z powodu ich zatwardziałości serc (Justyn. *Dial.* 18, 2; 19, 6; 43, 1 i in.). Dla chrześcijańskiego rozumienia szabatu ważne były Kol 2, 16n i Hbr 3, 7 – 4, 11, nie zaś Mt 12 i synoptyczne teksty. Chrześcijanin powinien „zawsze obchodzić szabat” (Justyn. *Dial.* 18, 2; 19, 6; 43, 1 itp.), a nie zaledwie jeden tylko dzień w tygodniu nie pracować, powinien porzucić sprawy świata i stać się wolnym dla duchowych dzieł (Orygenes, *Hom. Num.* 23, 4). Historia o Dawidzie i Abimeleku w starożytnym Kościele stała się typem duchowego świętowania Wieczery. Szabat został z czasem zupełnie odrzucony. Późniejsze rozporządzenia dotyczące wolności od pracy w niedzielę pochodzą od Konstantyna; zostały wprowadzone przez Kościół z ociąganiem i bez szczególnego zainteresowania. Odtąd wypoczynek świąteczny był rozumiany jako pomoc w służbie Bożej pomoc dla

chrześcijańskiego wychowania ludu oraz pomoc dla tych, którzy cały tydzień pracują fizycznie. Niedzielna praca pozostaje w jawnej sprzeczności z dobrem ludzi, jeśli ich wspólne rodzinne życie jest przez te prace degradowane i niszczone.

### Bibliografia

- Cassey P.M., *Custom and Historicity, the Plucking of the Grain (Mark 2, 23-28)*, NTS 34 (1988) 1-23; Cohn-Sherbok D.M., *An Analysis of Jesus' Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath*, JSNT 2 (1979) 31-41; Doyle B.R., *A Concern of the Evangelist: Pharisees in Matthew 12*, ABR 34 (1986) 17-34; Genuyt F., *Matthieu, chapitre 12, 1-21*, SemiotBib 70 (1993) 41-54; Hicks J.M., *The Sabbath Controversy in Matthew: An Exegesis of Matthew 12, 1-14*, RestQ 27 (1984); Kister M., *Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic*, w: M. Lowe, *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue*, Fs. D. Flusser, Imm 24 (1990) 35-51; Robbins V., *Plucking Grains on the Sabbath*, w: *Patterns of Persuasion*, red. B. Mack, Polebridge 1989, 107-141; Schweizer E., *Matthäus 12, 1-8: Der Sabbat. Gebot und Geschenk*, w: *Glaube und Gerechtigkeit*, Fs R. Gyllenberg, Helsinki 1983, 169-179.

#### 4.1.5. Uzdrawienie w szabat (12, 9-14)

<sup>9</sup> *Odchodząc stamtąd, wszedł do ich synagogi.*

<sup>10</sup> *A był tam człowiek, który miał rękę niewładną.*

*I zapytali Go, aby Go móc oskarżyć<sup>a</sup>:*

*„Czy wolno uzdrawiać w szabat?”*

<sup>11</sup> *A On im odpowiedział:*

*„Kto z was, jeśli ma jedną owcę, a ta wpadnie w dół w dzień szabatni, nie chwyci i nie wyciągnie jej?”*

<sup>12</sup> *O ileż ważniejszy od owcy jest człowiek.*

*Tak więc wolno jest w szabat czynić dobrze<sup>b</sup>.*

<sup>13</sup> *Wtedy rzekł owemu człowiekowi: „Wyciągnij rękę”.*

*Wyciągnął, i stała się tak zdrowa jak ta druga<sup>b</sup>.*

<sup>14</sup> *Faryzeusze zaś wyszli i odbyli naradę przeciw Niemu, w jaki sposób Go zgładzić.*

<sup>a</sup>) Formuła: *hina kategōrēsōsin auton (aby Go oskarżyć)* występuje w tekście greckim po pytaniu zamiast przed. Jest to spowodowane zależnością od Marka, gdzie pytanie pojawia się – odmiennie niż u Mateusza – w formie pytania zależnego.

<sup>b</sup>) W niektórych kodeksach (m. C<sup>1</sup>, 892<sup>a</sup>) brak jest *hōs he alle (jak ta druga)*. Jest to prawdopodobnie wpływ miejsc paralelnych u synoptyków, gdzie fraza ta nie występuje.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Perykopa o uzdrawieniu w szabat kontynuuje dotychczasową tematykę. Jej ramy tworzą elementy narracyjne (ww. 9-10a, 14), w centrum natomiast znajduje się kontrowersja (ww. 10b-13). Odpowiedź Jezusa (ww. 11-12) na pytanie

o godziwość uzdrawiania w szabat (w. 10b) zajmuje tu najwięcej miejsca. Słowa skierowane do chorego i następujące po nich uzdrowienie wywołują reakcję faryzeuszy, którzy zamierzają zgładzić Jezusa. Ewangelista najwidoczniej stara się wywołać wrażenie narastającego napięcia pomiędzy Jezusem a przywódcami judaizmu. Całość skonstruowana jest wg schematu a b c d c' b' a', który można byłoby przedstawić następująco:

- 1) a: Jezus przychodzi (w. 9)
- 2) b: Pojawienie się chorego (w. 10a)
- 3) c: Pytanie faryzeuszów (w. 10b)
- 4) d: Argumentacja Jezusa (ww. 11-12a)
- 5) c': Podsumowująca odpowiedź (w. 12b)
- 6) b': Uzdrawienie (w. 13)
- 7) a': Faryzeusze odchodzą (w. 14).

**Redakcja i tradycja.** Omawiana perykopa występuje w wszystkich synoptyków w takim samym kontekście. Należy do potrójnej tradycji (Mk 3, 1-6; Łk 6, 6-11), co wskazuje na Markowe pochodzenie Mateuszowej relacji. Mateusz wprowadza jednak sporo modyfikacji, a ponadto wykazuje pewne podobieństwa w stosunku do perykopy własnej Łukasza o uzdrowieniu w szabat człowieka chorego na puchlinę (Łk 14, 1-6). Pomija natomiast Mk 3, 3-4 - wezwanie do stanięcia w srodtku, a także Mk 3, 5 - zagniewanie Jezusa z powodu zatwardziałości faryzeuszów. Pominięty materiał nie ma większego znaczenia dla przebiegu wydarzenia, poza tym Mateusz unika wypowiedzi na temat stanów emocjonalnych Jezusa (por. Mk 1, 43 par; 6, 52; 8, 17 par.). W miejsce opuszczonych fragmentów Mateusz wprowadza materiał ww. 11-12a: analogię owcy wyciągniętej ze studni w szabat wraz z komentarzem o większej wartości człowieka w porównaniu z owcą. Przykład zwierzęcia, które wpadło do studni należał do typowego judaistycznego wykładu na temat szabatu. Nowość polega na tym, że w w. 12a nie pozostaje się przy opowiedzianym przykładzie, ale z porównania człowieka z owcą wyprowadza się wnioski. W zakończeniu (w. 14) Mateusz wykreśla wzmiankę o herodianach. Prawdopodobnie grupa ta nie była mu znana albo też nie miała już znaczenia. Inne zmiany wprowadzone przez Mateusza są już mniejszej wagi.

**Historyczność i gatunek.** Historyczność wydarzenia przyjmowana jest powszechnie przez autorów. Nie widać powodów, dla których pierwotna wspólnota miałaby wprowadzić fakt uzdrowienia w szabat (E. Lohse, *Jesu Worte*, 67). Za historycznością opisywanego wydarzenia przemawia najpierw fakt, że przedstawiany w Ewangeliach konflikt pomiędzy Jezusem i faryzeuszami miał bez wątpienia swe źródło w ziemskiej Jego działalności. Po wtóre, wzmiankę o herodianach u Marka (usunięta w Mt i Łk) trudno byłoby przypisać potrzebom Kościoła. Wreszcie za historycznością przemawia także semicki koloryt Mk 3, 1-6. Pod względem gatunku perykopę należy zaliczyć do gatunku zwanego kontrowersją.

## II. Egzegeza

9. Jezus udaje się do *ich* synagogi. Z kontekstu wynika, że była to synagoga Żydów. Mateusz wypowiada się z punktu widzenia czytelników Ewangelii, którzy najwyraźniej nie uczestniczą już w nabożeństwach synagogałnych. W pierwszej Ewangelii synagoga jest miejscem konfrontacji.

10. Pojawienie się człowieka chorego rozpoczyna ciąg wydarzeń. Nie jest powiedziane, czy człowiek ten był już w synagodze, czy też na drodze do niej. Popularna diagnoza: „uschnięta ręka” wskazuje na jej niewładność. Nie ma ani potrzeby, ani konieczności stawiania dokładnej diagnozy (paraliż? atrofia? por. poszerzająca ilustracja w *Ewangelii Hebrajczyków*: „Byłem murarzem. Tymi rękami zarabiałem na utrzymanie...” – Hieronim, *Comm. Matt., ad loc.*). Chory człowiek nie jest jednak przedmiotem zainteresowania, ponieważ pytanie przeciwników Jezusa dotyczy legalności uzdrawiania w szabat. Przeciwnicy wiedzą, że Jezus uzdrowi w szabat, ich pytanie służy jedynie temu, by móc Go oskarżyć (27, 12), tzn. spodziewali się odpowiedzi twierdzącej na postawione przez nich pytanie. Pismo nigdzie nie zabrania uzdrowień w szabat, zwłaszcza kiedy jedynym stosowanym wówczas zabiegiem miało być wezwanie do wyciągnięcia ręki. Rabin dopuszczali stosowanie pomocy lekarskiej w szabat w przypadku bezpośredniego zagrożenia życia chorego (StrBill I, 623n). Uzdrawienie ręki nie nastąpiło w takim właśnie przypadku bezpośredniego zagrożenia.

11. Jezus argumentuje *ad hominem*. Przypadek ten był zresztą często roztrząsany w judaizmie: Czy wolno wyratować zwierzę, które w dzień szabatni wpadło do studni? Surowszy kierunek nakazywał żywienie zwierzęcia aż do zakończenia szabat. Bardziej łagodny kierunek interpretacji pozwalał na wyciągnięcie (por. Wj 23, 5). Niektórzy rabinowie objaśniali, że można zwierzęciu pomóc, ale wyjść z dołu czy studni powinno samo (CD 11, 13n; *b.Szab.* 128b). Jezus nie wdaje się w kazuistykę, ale nawiązując do zdarzającej się wśród rolników sytuacji, stara się przedstawić ją jako argument na korzyść uzdrawiania chorego w dzień szabatni. Odwołuje się zatem do praktyki rolników, którzy mają owce, nie zaś do dyskusji wśród uczonych. Poza tym Jezus mówi o człowieku, który ma jedną owcę (por. 2 Sm 12, 3). Ubogi rolnik, który ma zaledwie jedną owcę, z pewnością będzie ją ratował ze wszystkich sił. Jeśli w ten sposób traktuje się zwierzęta, o ileż z większą troskliwością bardziej powinno się traktować człowieka.

12. Z przedstawionej wyżej sytuacji Jezus wyprowadza wniosek: jeśli jest czymś oczywistym ratowanie zwierzęcia w szabat, o ileż bardziej powinno to odnosić się do człowieka. Także na innych miejscach Ewangelii (6, 26 par.; 10, 31 par.) Jezus wskazuje na Bożą opiekę, większą w odniesieniu do człowieka niż



w stosunku do wszelkich innych stworzeń. Bóg, który troszczy się o wszystkie swe stworzenia, szczególną troską otacza człowieka. Etyka Ewangelii koncentruje się na człowieku samym, nie na tym, co on posiada. Przedewangeliczna etyka - jak wynika z podanego przykładu - wysoko ceniła własność, zapominając o należytej człowiekowi miłości. Jezus ceni człowieka, nie jego własność. Dlatego cała argumentacja przenosi się na płaszczyznę miłości, która jest najpełniejszym wyrazem woli Bożej. Formalnie zatem w. 12b jest wskazaniem właściwego postępowania, regułą dotyczącą praktyki szabatu we wspólnotach Mateuszowych. Treściowo idzie o podporządkowanie przykazania szabatu przykazaniu miłości. O ile ratowanie życia stanowiło dla rabinów granicę obowiązywalności przykazania szabatu, u Mateusza miłość stanowi centrum tego przykazania (wynika stąd, że wspólnoty chrześcijańskie zachowują jeszcze szabat). Przykazanie miłości posiada pierwszeństwo w stosunku do przepisów szabatu (Hagner, I, 334). Dlatego *wolno jest w szabat dobrze czynić* (= *eksestin*). Nie idzie już więcej o to, co jest dozwolone w szabat. Judaistyczna idea odpoczynku szabatniego ustępuje miejsca ewangelicznej aktywności, dziełu miłosierdzia i pomocy. Ta zaś ewangeliczna aktywność jest nie tylko dozwolona, ale trzeba ją pełnić bez ociągania i zwłoki. To właśnie są owe *dobre czyny* (*kala erga*). Każdy wybawiający i pomagający czyn jest czynem dozwolonym w szabat.

13. Poprzedni werset stanowił punkt centralny perykopy. Werset 13 opowiada krótko fakt uzdrowienia chorego. Jezus wydaje polecenie, człowiek wypełnia i jego ręka staje się zdrowa (por. uzdrowienie Jeroboama I Król 13, 4-6). W ten sposób potwierdza się Jezusowe twierdzenie, że w szabat można czynić dobrze. Ewangelista zdaje się nie interesować człowiekiem uzdrowionym. W centrum jego uwagi pozostaje Jezus. Jego działanie jest konkretnym przykładem na to, co znaczy czynić dobrze w szabat. Idzie nie tyle o ukazanie cudu uzdrowienia, ale ukazanie konkretnego przykładu miłości.

14. Brak jest jakiegokolwiek wzmianki o zdumieniu tłumów i faryzeuszy wobec cudu dokonanego przez Jezusa. Nie ma też żadnej konkluzji chrystologicznej. Zamiast tego czytamy, że następstwem uzdrowienia w szabat stało się odejście faryzeuszy i podjęcie decyzji zabicia Jezusa. Jest to zapowiedź Męki pojawiająca się tutaj po raz pierwszy. Postanowienie zabicia kontrastuje z dobrym czynem dokonanym przez Jezusa. Faryzeusze nie okazali zainteresowania dla argumentacji Jezusa. Ich fałszywe przywiązanie do litery Prawa nie pozwala im myśleć inaczej, tak że nie dostrzegli znaku zbliżającego się królestwa. Poprzez pominięcie wzmianki o herodianach (por. Mk 3, 6) ewangelista koncentruje całą uwagę na faryzeuszach, jako śmiertelnych wrogach Jezusa. Czytelnicy Ewangelii Mateusza wiedzą, że postanowienie faryzeuszów zostało zrealizowane. Wiedzą także, że rozłam w Izraelu jest nieodwracalny. Faryzeusze *odeszli*.

### III. Aspekt kerygmacyjny

**Owca zgubiona.** W słownictwie ewangelicznym „owca zgubiona” jest obrazem człowieka znajdującego się w potrzebie. Takim właśnie był człowiek z niedowładem ręki. Nie znajdował się w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci i Jezus mógł uleczyć go w dniu następnym. Nie czeka jednak, bo pragnie odpowiedzieć na pytanie tak zasadniczo, jak zasadniczo został zapytany. Służba choremu człowiekowi nie może być wykreślona przez jakiegokolwiek przykazanie dotyczące szabatu. Człowiek znajdujący się w potrzebie stanowi w nauczaniu Jezusa kryterium interpretowania i stosowania prawa o szabacie. Jezus nie usuwa ani nie lekceważy prawa do odpoczynku, ponieważ w nim wyraża się woła Ojca. Interpretuje jednak Prawo i pełni wolę Ojca według nowego kryterium hermeneutycznego, a mianowicie w oparciu o dobro człowieka. Czynienie dobra ma zawsze sens. Powinnismy czynić dobro zawsze nie roztrząsając lęklonie i nie szukając przezornie zabezpieczeń. Takie nauczanie i taka działalność prowadzi Jezusa do zapłacenia najwyższej ceny – haniebnej śmierci na krzyżu.

**Prowokacja miłości.** Jezus spowodował kryzys w judaizmie poprzez prowokacyjne postawienie przykazania miłości w centrum. Można było przecie – jak wspomniano – uzdrowienie przesunąć na drugi dzień albo przynajmniej dyskretnie wyprowadzić z synagogi. Ale tego właśnie Jezus nie chciał! Chodziło widocznie o prowokację w imię miłości. Faryzeusze oraz Izrael pod ich kierownictwem nie podjęli owego wyzwania miłości. Ich zdaniem to, co nowe w Jezusie oraz w Jego nauczaniu nie ma żadnego powiązania ze starym. W ich opinii jest to rewolucja, którą należy zdusić, jeśli fundamenty wiary mają pozostać nietknięte. To wszystko doprowadziło do śmierci Jezusa i oddzielenia wspólnoty Mateuszowego Kościoła od reszty Izraela. Tak więc owej prowokacji miłości zawdzięcza ostatecznie swe istnienie wspólnota Kościoła. I na nowo stanowi dla niej wyzwanie.

**W dziejach interpretacji** interesowano się uzdrowionym. Hieronim przytacza wypowiedź Ewangelii Hebrajczyków, według której cudownie uzdrowiony był przedtem murarzem, pracował na swe utrzymanie, dlatego zwrócił się do Jezusa z prośbą, aby nie musiał żebrac o pożywienie (Hieronim, *Comm. Matt.* 90). Jezus okazuje miłość wobec chorego w ten sposób, że daje mu możliwość utrzymywania się z pracy własnych rąk. W alegorycznym objaśnianiu „uschnięta ręka” oznaczała upadek grzechowy, z którego uwalnia wyciągnięta na krzyżu ręka Chrystusa (Tomasz z Akwinu, *Matt. Lect.* 985 itd.).

### Bibliografia

- Dietzelbinger C., *Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu*, EvTh 38 (1978) 281-298; Hicks J.M., *The Sabbath Controversy in Matthew. An Exegesis of Matthew 12, 1-14*, RestQ 27 (1984) 79-91; Levine E., *The Sabbath Controversy according to Matthew*, NTS 22 (1975/76) 480-483; Lohse E., *Jesu Worte über den Sabbat*, w: *Judentum - Urchristentum - Kirche* (BZNW 26), Berlin 1964, 79-89 (= *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 66-72); Lybuck L., *Matthew's Use of Hosea*

<sup>6</sup> 6 in the Context of the Sabbath Controversies (BETL 131), w: *The Scriptures in the Gospels*, red. C.M. Tuckett, Leuven 1997, 491-499.

#### 4.1.6. Jezus „Sługa Pański” (12, 15-21)

<sup>15</sup> Jezus jednak, wiedząc o tym, oddalił się stamtąd.  
*Wielu<sup>a</sup> poszło za Nim i uzdrowił ich wszystkich.*  
<sup>16</sup> Lecz zabronił im, żeby Go nie ujawniali,  
<sup>17</sup> aby się wypełniło słowo wypowiedziane przez proroka Izajasza:  
<sup>18</sup> Oto mój Sługa, którego wybrałem,  
 Umiłowany mój, w którym mam upodobanie.  
 Położę ducha mego na Nim,  
 a On ogłosi sprawiedliwość narodom.  
<sup>19</sup> Nie będzie się spierał ani krzyczał,  
 nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu.  
<sup>20</sup> Trzciny zgniecionej nie złamie  
 ani knota tlejącego nie dogasi,  
 aż zwycięsko wprowadzi sprawiedliwość.  
<sup>21</sup> W Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą.

<sup>a</sup>) W rękopisach C, D, L, W, Θ, Γ<sup>1</sup>, sy<sup>h</sup>, bo czytamy *ochloi polloi* (wielkie tłumy), κ. B mają jedynie: *polloi*. Lekcja krótsza może wprawdzie wskazywać na homoioteleuton, w wyniku którego słowo *ochloi* zostało usunięte. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że słowo zostało dodane przez kopistę, który powtórzył w ten sposób dość częste wyrażenie (por. 4, 25; 8, 1; 13, 2; 19, 2).

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Jezus wiedząc o spisku przeciwników, oddala się realizując zapowiedź o służbie, który nie będzie się spierał ani krzyczał. Zakaz rozpowiadania skierowany do uczniów odpowiada postawie sługi, którego głosu nie będzie można słyszeć na placach. Cała w ogóle działalność Jezusa urzeczywistnia obraz sługi, który trzciny zgniecionej nie złamie i knota tlejącego nie dogasi. Perykopa składa się z trzech fragmentów: summariusium działalności Jezusa (ww. 15-16), formuły wprowadzającej cytaty starotestamentalne (w. 17), tekstu proroka Izajasza (ww. 19-21). Tekst Izajasza, najdłuższy cytaty Mateusza, posiada swoją własną strukturę: prezentacja Sługi (w. 18), Jego misja (ww. 19-20ab), owoc misji (ww. 20c-21). Motyw milczenia zawarty w starotestamentalnym cytacie (w. 19b) stanowi pomost względem poprzedzającego summariusium. Ogólnie struktura perykopy przedstawia się następująco:

1) Odejście Jezusa (w. 15a)

2) Uzdrowienia i zakaz rozgłaszania (ww. 15b-16)

- 3) Formuła wprowadzająca cytaty z Izajasza (w. 17)
- 4) Cytat z Izajasza 42, 1-4 (ww. 18-21)
  - a) Prezentacja Sługi (w. 18)
  - b) Misja Sługi (ww. 19-20ab)
  - c) Rezultat misji (ww. 20c-21).

*Redakcja i tradycja.* Powyższa perykopa jest dziełem redakcyjnym ewangelisty powstałym na podstawie niektórych sugestii przekazanych przez Mk 3, 7-12 oraz tekstu starotestamentalnego (Iz 42, 1-4). Wersety 15 i 16 zaczerpnął Mateusz z Mk 3, 7-12 (por. Łk 6, 17-19), przy czym skrócił tekst Markowy do tego stopnia, że zależność od drugiego ewangelisty jest mało widoczna. Największa różnica w stosunku do Marka wyraża się w tym, że Markowy zakaz, aby nikomu nie rozpowszechniać (Mk 3, 12) Jezus kieruje do tych, którzy zostali uzdrowieni (w. 16), a nie – jak u Marka – do duchów nieczystych, które oświadczały: „Ty jesteś Synem Bożym” (Mk 3, 11). W ogóle egzorcyzmy w Ewangelii Mateusza w stosunku do Marka odchodzą na dalszy plan. Tekst Izajaszowego cytatu (Iz 42, 1-4) nie odpowiada ani obecnemu tekstowi hebrajskiemu ani LXX. Wyjątek stanowi w. 21, który został dosłownie zaczerpnięty z LXX. Rozwiązanie jest podwójne. Albo Mateusz przyjął istniejący już tekst (G. Strecker, *Weg.* 67), albo on sam lub też „jego szkoła” na wzór targumów przedłożyli własny tekst (G. Bornkamm – G. Barth – H.J. Held, *Überlieferung*, 119).

## II. Egzegeza

15. Jezus, wiedząc o zamysłach swych wrogów (por. 16, 8; 22, 18; 26, 10), rezygnuje z otwartego starcia i usuwa się z tego miejsca. W tym oddaleniu, które nie jest objawem przestachu, ale być może dyskretnym przykładem nakazanej uczniom ucieczki przed prześladowaniami (por. 10, 23), zapowiedziane zostają późniejsze oddalenia Jezusa, podczas których dochodzi do utworzenia się nowej wspólnoty w Izraelu (14, 13; 15, 21). Pomimo odejścia łączność Jezusa z ludem nie ulega zerwaniu. Ludzie idą za Nim. Mają ze sobą chorych, a prześladowany Jezus nie odmawia im swej uzdrawiającej pomocy (por. 19, 2). Jego odejście nie jest więc odejściem anachorety w kontemplatywną samotność. Jezus pozostaje w dalszym ciągu aktywny, ale tej aktywności nie towarzyszy rozgłos, nie towarzyszą jej także spory. Świadomość wszystkiego, co dzieje się wokół, charakteryzuje obraz Jezusa w pierwszej Ewangelii (por. 16, 8; 22, 18; 26, 10). Z jednej strony Chrystus całkowicie panuje nad różnymi sytuacjami swego posługiwania, z drugiej nieprzerwanie zdaje się podążać drogą, na której coraz skuteczniej rośnie nienawiść jego przeciwników. Mateusz jest jedynym wśród ewangelistów ukazującym Jezusową świadomość spisków przeciwko Niemu ze strony faryzeuszów.



16. Uzdrawionym chorym Jezus nakazuje milczenie. U Marka zakaz ten skierowany jest do duchów nieczystych poświadczających Boże Synostwo Jezusa (3, 12n). Mateusz nie wykazuje zainteresowania tak bardzo ważnym dla Marka motywem „tajemnicy mesjańskiej” (kluczem do rozumienia „tajemnicy mesjańskiej” u Marka jest fakt, że Jezus nie przychodzi jako oczekiwany triumfujący Mesjasz, ale jako Mesjasz – Sluga wypełniający wolę Ojca). Ewangelista Mateusz nie daje żadnego psychologicznego ani socjologicznego wyjaśnienia tajemniczego nakazu milczenia. Czy miałby to być przejaw roztropności w obliczu stanowiska, jakie w stosunku do Niego zajmowali faryzeusze? Obawa przed entuzjazmem tłumów odkrywających w Jezusie Mesjasza według swoich politycznych wyobrażeń? A może pragnienie skierowania uwagi raczej na „orędzie królestwa” niż na osobę głosiciela? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie. To, że w ogóle Mateusz wspomina tutaj o Jezusowym nakazie milczenia wynika zapewne stąd, że nieco później w Izajaszowym cytacie ten właśnie rys unikania rozgłosu charakteryzować będzie Sługę Pańskiego (w. 19a). Według Mateusza Jezus nakazuje milczenie, aby wypełniła się zapowiedź Izajasza o Słudze Jahwe. Nakaz nierozgłaszania harmonizuje z postawą Jezusa oraz Jego posłannictwem. Jest to postawa pokory, łagodności i dobroci.

17. Wznianka o zakazie rozprowadzania (*Tak miało się spełnić...*) podprowadza do Izajaszowego cytatu. Treść cytatu jest jednak znacznie bogatsza niż uzasadnienie Jezusowego nakazu milczenia. Jest to raczej program Jezusowej misji. Mateusz wprowadza cytat, aby za pomocą słów proroka zarysować pełny obraz działalności Jezusa. W Iz 42, 1-4 Sluga Jahwe przedstawiony jest jako wyznaczony przez Boga i uprawniony wysłannik mający wykonać określoną misję. Łagodność i dobroć są oznaką Jego działania i harmonizują z otrzymaną misją, którą ma wykonać. Bóg obiecuje Mu swą pomoc w wykonaniu zadania. Wszystkie narody przedstawione są jako wyspy oczekujące jego ratunku. Odpowiadając na pytanie, co – zdaniem ewangelisty – jest najważniejsze w tym obrazie, wskazuje się pokorę i użyczenie Jezusa, głoszenie Ewangelii poganom albo wreszcie skromność i milcząca powsięgliwość Jezusa. Trudność interpretacji polega na tym, że tekst w swoim dosłownym brzmieniu jest otwarty na wiele skojarzeń czytelników.

18. W zapowiedzianym przez proroka Słudze ewangelista upatruje Jezusa. *Pais* w języku greckim najczęściej znaczy *dziecko*, o wiele rzadziej *sluga*. Odbiorcy pierwszej Ewangelii odczytywali powyższy Izajaszowy tekst, mając w pamięci opowiadanie o chrzcie, tzn. rozumieli, że w tekście mowa jest o Synu Bożym w języku prorockim. „Umiłowany” oraz „mieć upodobanie” wskazuje już wprost na opowiadanie o chrzcie (3, 17). Wtedy także dokonało się przekazanie Ducha Jezusowi, co prorok zapowiada jako wydarzenie przyszłości. To posiadanie Ducha objawi się zwłaszcza w egzorcyzmach opowiedzianych w drugiej części omawianego rozdziału (12, 28). Poprzez cytat z Izajasza czytelnik zostaje także pouczone o tym, że

Jezus – Syn Boży ma przynieść *krisis* poganom. Znaczenie owego *krisis* stanowi od dawna *crux interpretum*. Może oznaczać *prawo* albo *sprawiedliwy wyrok*. Mateusz posługuje się tym słowem w znaczeniu *wyrok sądowy* (z wyjątkiem 23, 23). Także w tekście hebrajskim Iz 42, 1 *mišpat* oznacza Boży wyrok, z tym, że nie jest to wyrok potępiający, ale taki, który przynosi ocalenie dla Izraela. Wyrażenie *krisis* oznacza zatem najprawdopodobniej *wyrok sądowy, sprawiedliwość* w znaczeniu pozytywnym (Hagner, I, 338). Jest to Boża interwencja dla ustanowienia sprawiedliwości i miłosierdzia. Wersety 20c-21 sugerują, że wyrok ten będzie pomyślny dla pogan, a więc inaczej niż w przypadku *tego pokolenia* (w. 41). Werset 18d stanowi zatem uprzedzenie wydarzeń, ponieważ – jak dotąd – Jezus nie głosił poganom swych zbawczych wyroków, ale działał w obrębie Izraela. Z tego też powodu temat ten podjęty jest na nowo przy końcu cytatu (ww. 20d, 21).

19. Werset ten i następny przedstawia zachowanie Syna. W centrum uwagi znajduje się to, czego Jezus nie czyni. Pojawiają się czasowniki w formie przeczącej. Sługa nie będzie się spierał ani krzyczał na placach. Jezus usuwa się sprzed oczu swoich przeciwników, uzdrowionym nakazuje milczenie. Nakaz milczenia wskazuje, że Jezus nie szuka próżnej chwały. Na narzuca się ludziom, ale w ciichości ofiaruje im swe miłosierdzie. Wyrażenie: *Nie będzie się spierał ani krzyczał...* może oznaczać również i to, że Syn Boży jest siewcą pokoju. Być może należy tu myśleć także o cierpliwości i odrzuceniu przemocy przez Jezusa podczas Męki albo o pokoju, który łagodny i cichy Syn Boży pragnie ofiarować. *Nie da słyszeć swego głosu...* może odnosić się do faktu, że Jezus nie znalazł posłuchu w Izraelu i przez większość w Izraelu został odrzucony (Luz, II, 248). Ilustracją tego byłoby wówczas 12, 22-37. 38-42; 13, 53-58. Wszystko to stanowi możliwy kierunek interpretacji.

20-21. Zgnieciona trzcina stanowi bezwartościowy odpad, tłący się jeszcze knot lampy powinien być zgaszony i odcięty. Tego jednak Jezus, Syn Boży, nie czyni. Zachowuje zgniecioną trzcinę i pozwala świecić słabemu światłu. Co to oznacza? Tekst daje możliwość odnajdywania konkretnych wydarzeń z życia Jezusa. Za pomocą obrazu niezgniecionej trzciny i niedopalonego knotka przedstawiony jest ogólny obraz Jezusa, a mianowicie Jego łagodność, cierpliwość, pokój, dobroć i miłość. Jest to obraz Chrystusa wprowadzającego w życie zasady Kazania na Górze. Jezus zwraca się do słabych, ubogich, małych i marginalizowanych. W 11, 29 przedstawia się jako cichy i pokornego serca. Pomimo to doprowadzi *krisis*, swe orędzie zbawienia, do zwycięstwa. Jezus łagodny i posłuszny, Ten, który odrzucił pokusę panowania nad światem (4, 8-10), dopełni sądu Boga nad światem. Wyrok ten oznacza nadzieję dla narodów. Misja wśród narodów nastąpi dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

### III. Aspekt kerygmatyczny

**Izajasz – prorok mesjański.** Dla Mateusza Izajasz jest prorokiem mesjańskim. Prorok zapowiedział nie tylko narodzenie Jezusa (1, 23), nie tylko głoszenie nawrócenia przez Jana Chrzciciela, mesjańskiego Poprzednika (3, 3), ale także zapowiedział Jezusa jako jasne światło mające ukazać się nad Galileą (4, 15n). Nade wszystko jednak prorok zapowiadał Mesjasza, który dźwigał będzie nasze słabości (8, 17), który okaże się łagodny i przyniesie zbawienie narodom (12, 18nn). Można zatem powiedzieć, że ewangelista Mateusz odczytał początek Izajaszowej pieśni o Słudze Jahwe w świetle wiary pierwszych głosicieli Jezusa, a zarazem tekst Izajasza stał się dlań impulsem do pogłębienia rozumienia zbawczej misji Jezusa (Fabris, 285).

**Paradoks mesjaństwa Jezusa.** We wcześniejszych rozdziałach Mateusz przedstawił Jezusa jako potężnego w słowie i czynie. Istotą jednak posłannictwa Jezusa nie jest władza, ale służba wyrażająca się w pokorze, łagodności i dobroci. Jego powołaniem jest podźwignięcie upadłych, uleczenie ran, dodanie odwagi, pochylenie się nad grzesznikiem. Jezus nie jest polemistą ani dyskutantem w celu wspólnego dochodzenia do prawdy. Jego Ewangelia nie może być przedmiotem nieustannych dyskusji na placach (Trilling, I, 267). Ewangelia zobowiązuje do posłuszeństwa. W cichej łagodności Jezus wypełni swe zadanie. Mateusz identyfikuje Jezusa i Jego służbę z Izajaszowym Sługą Jahwe. Obraz Jezusa ukazany w Ewangelii Mateusza odpowiada dokładnie obrazowi Slugi. Prorok ukazuje Mesjasza, który nie przynosi sądu dla wrogów Boga. Umiłowany przez Boga i wybrany, na którego zstąpił Duch Święty przyszedł jako sługa mający umrzeć zgodnie z zapowiedzią Izajaszowej pieśni o Słudze (52, 13 – 53, 12).

**W historii interpretacji** dość często posługiwano się objaśnieniem alegorycznym. Odnosi się to zwłaszcza do w. 20. Według takiej interpretacji zgnieciona trzcina oraz niedopalony knot to grzesznicy cierpiący pod ciężarem swych grzechów albo też wierni, których wiara jest chwiejna i słaba (np. Hieronim, *Comm. Matt.* 91). Według innych są to ludzie o sercu skruszonym i pokornym (Luter, WA 38, 539). „Mistyczny” kierunek interpretacji upatrywał w zgniezionej trzcinie oraz niedopalonym knotcie Żydów i pogan. Paganie podobni są do tlejącego knotka, ponieważ naturalne ich poznanie Boga wygasło (Rabanus Maurus, *Comm. Matt.* 925). Do tlejącego się knotka podobni są także nieliczni wierzący w Chrystusa Żydzi (Albert Wielki, *Matt. exp.* 523). Wobec Żydów i pogan Chrystus okazuje cierpliwość, aż do chwili sądu (Augustyn, *Civ.* 20, 30).

### Bibliografia

- Beaton R., *Messiah and Justice. A Key to Matthew's Use of Isaiah 42, 1-4*, JSNT 75 (1999) 5-23; Grindel J.C.M., *Matthew 12, 18-21*, CBQ 29 (1967) 110-115; Lohmeyer E., *Gottesknecht und Davidsohn* (FRLANT 61), Göttingen 1953; Menken M.J., *The Quotation from Isaiah 42, 1-4 in Matthew 12, 18-21. Its Textual Form*, EThL 75/1 (1999) 32-52; Neyrey J., *The Thematic*

*Commentaire* 42, 1-4 et *Matthieu* 22, Bib 63 (1982) 457-473; Schnackenburg R., „Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe“ (Mt 12, 18) *Zur Heilsgeschichte Jesu im Matthäusevangelium*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vögtle, red. L. Oberlinner, Stuttgart 1991, 203-222; Tassin C., *Matthieu „l'argumiste“? L'exemple de Mt 12, 18 (= Is 41, 1)*, *EstB* 48 (1990) 190-214.

#### 4.1.7. Kontrowersja w sprawie egzorcyzmów (12, 22-37)

<sup>22</sup> Wówczas przyprowadzono Mu opętanego,  
który był niewidomy i niemy.

Uzdrowił go, tak że niewidomy mówił i widział.

<sup>23</sup> A cały tłum był pełen podziwu i mówił:

„Czy nie jest to Syn Dawida?”

<sup>24</sup> Ale faryzeusze, którzy to słyszeli, mówili:

„On przez Belzebuba, władcę złych duchów,  
wyrzuca złe duchy”.

<sup>25</sup> Znając ich myśli, rzekł do nich:

„Każde królestwo, wewnętrznie skłócone, upada.

I żadne miasto ani żaden dom wewnętrznie skłócone,  
nie ostoją się.

<sup>26</sup> Jeśli szatan wyrzuca szatana,

to sam ze sobą jest skłócony.

Jak więc ostoi się jego królestwo?

<sup>27</sup> A jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy,

przez kogo wyrzucają je wasi synowie?

Dlatego oni będą waszymi sędziami.

<sup>28</sup> Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy,

to istotnie przyszło do was królestwo Boże.

<sup>29</sup> Albo jak może ktoś wejść do domu mocarza

i naczynia mu zagrabić,

jeśli mocarza wpierw nie zwiąże?

I dopiero wtedy dom jego ograbi.

<sup>30</sup> Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie;

i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> Dlatego powiadam wam:

każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom<sup>c</sup>,

ale bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu

nie będzie odpuszczone.

<sup>32</sup> Jeśli ktoś będzie mówił przeciw Synowi Człowieczemu,  
będzie mu odpuszczone.

Lecz jeśli będzie mówił przeciw Duchowi Świętemu,

nie będzie Mu odpuszczone,

ani w tym, ani w przyszłym wieku.



<sup>33</sup> *Albo jest drzewo dobre, zatem owoce jego będą dobre,  
albo jest drzewo złe, wtedy owoce jego będą złe.  
Z owocu bowiem poznaje się drzewo.*

<sup>34</sup> *Plemię zmijowe!*

*Jak możecie głosić dobro, skoro źli jesteście?*

*Przecież z obfitości serca usta mówią.*

<sup>35</sup> *Dobry człowiek z dobrego skarbcza wydobywa rzeczy dobre,*

*zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa rzeczy złe.*

<sup>36</sup> *A Ja wam powiadam:*

*z każdego bezużytecznego słowa, które ludzie wypowiadają,*

*zadadzą sprawę w dzień sądu.*

<sup>37</sup> *Bo na podstawie twych słów zostaniesz usprawiedliwiony,*

*i na podstawie słów twoich zostaniesz potępiony".*

<sup>a)</sup> Liczne rękopisy (C. L. W. Θ, Γ<sup>1-13</sup>) dodają *Jésous*. Jest to najprawdopodobniej dodatek kopistów dla osiągnięcia większej jasności wypowiedzi. Gdyby lekcja była oryginalną, trudno byłoby wskazać powód jej usunięcia.

<sup>b)</sup> Niektóre rękopisy (κ, 33, sy<sup>h</sup> <sup>24</sup>) dodają *nie* jako dopełnienie bliższe do czasownika *skorpidzei* zapewne w celu osiągnięcia paralelizmu w stosunku do poprzedniego czasownika, ale ze zmianą sensu.

<sup>c)</sup> Rękopisy B, Γ<sup>1</sup> dodają *hymīn* (wam) przed *tois anthrōpōis*. Najprawdopodobniej jest to rezultat nieuwagi kopisty (TCGNT, 32).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Długa mowa Jezusa rozpoczynająca się odpowiedzią na zarzut postawiony przez faryzeuszów w związku z dokonaniem egzorcyzmem, a potem coraz bardziej oddalająca się od tematu wyjściowego, składa się w swej pierwszej połowie z kilku krótkich niejednorodnych wypowiedzi (ww. 25-30), w drugiej – z dwóch obszerniejszych jednostek (ww. 31-32; 35-37) oraz dwóch tematycznie odrębnych wypowiedzi (ww. 33-34). Struktura całości przedstawia się zatem następująco:

- 1) Uzdrowienie opętanego (w. 22)
- 2) Pozytywna odpowiedź tłumu (w. 23)
- 3) Negatywna odpowiedź faryzeuszów – zarzut (w. 24)
- 4) Odpowiedź Jezusa (ww. 25-30)
  - a) Zasada ogólna: królestwo wewnętrznie podzielone upada (w. 25)
  - b) Zastosowanie do królestwa szatana (w. 26)
- 5) Pouczenie o naturze egzorcyzmów (ww. 27-28)
  - a) Egzorcyzmy Żydów (w. 27)
  - b) Egzorcyzmy Jezusa (w. 28)
  - c) Zastosowanie podanych pouczeń (ww. 29-30)
- 6) Logion o grzechu przeciw Duchowi Świętemu (ww. 31-32)

## 7) Słowa i sąd (ww. 33-37)

- a) Drzewo i jego owoce (w. 33)
- b) Słowo odbiciem serca (w. 34)
- c) Waler słów – porównanie ze skarbem (w. 35)
- d) Słowa ludzkie i sąd (ww. 36-37).

**Redakcja i tradycja.** Z zestawienia materiału synoptycznego wynika, że Mateusz połączył tekst Mk 3, 22-30 z tekstem Q = Łk 11, 14-23, przy czym przyjmował zasadniczo kolejność Q (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 299nn). Tak więc opowiadanie o uzdrowieniu ww. 22-24 zaczerpnięte zostało z Q (Łk 11, 14n). Kolejne ww. 25-30 znajdują swą podstawę w Mk 3, 24-27 oraz Q = Łk 11, 17-23. Wypowiedź o grzechu przeciw Duchowi Świętemu (ww. 31-32) znajduje swą paralelę w Mk 3, 28n oraz Q = Łk 12, 10 (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 316-319). Końcowy fragment, tj. ww. 33-35 pochodzi z Q (Łk 6, 43-45) (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 267nn). Wersety 36-37 są pochodzenia redakcyjnego.

Wśród redakcyjnych interwencji Mateusza wymienimy niektóre. Uzdrawiony był niemy i głuchy – w Łk 11, 14 jedynie głuchy. Jezus „uzdrowia” chorego, podczas gdy u Łukasza Jezus wypędza złego ducha. Przeciwnikami są wg Mateusza faryzeusze; w Mk 3, 22 – uczeni z Jerozolimy, w Łk 11, 15 – niektórzy z ludu. Również zmianę wyrażenia „palec” na „Duch” (por. Łk 11, 20) należy przypisać Mateuszowi, który w ten sposób przygotowuje wypowiedź o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu. Także w wypowiedzi o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu dostrzegalne są dalsze redakcyjne interwencje Mateusza (np. powtórzone zdanie o nieodpuszczalności grzechu, co wynika z podania formy Markowej obok formy Q). Nielatwo natomiast stwierdzić, czy wersja Q, czy też Markowa jest bardziej oryginalna (E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*). Pochodzącą z Q przypowieść o dobrym i złym drzewie (Łk 6, 43-46) Mateusz skrócił w tym celu, aby tym bardziej stał się oczywisty paralelizm pomiędzy człowiekiem dobrym i złym.

**Historyczność.** Egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa w czasie Jego galilejskiej działalności, o której świadczą liczne wzmianki w Q, musiały spotykać się z negatywną oceną ze strony Jego wrogów. Wypowiedź z w. 27 może zatem być odpowiedzią na zarzuty odnoszące się do tego aspektu Jezusowej działalności. Przypowieść o przezwycięzeniu mocniejszego (w. 29) oraz wypowiedź z w. 28 nabiera w takim kontekście znamion autentyczności. Głoszenie królestwa Bożego było powiązane z ukazywaniem jego mocy i jego bliskości, co wyrażało się w dokonywaniu egzorcyzmów. Tak więc zawarte w omawianej perykopie wypowiedzi Jezusa dobrze harmonizują z Jego działalnością kaznodziejską. Jedynie wypowiedź o grzechach, które nie mogą być odpuszczone zdaje się pochodzić z popaschalnego głoszenia wspólnoty. W głoszeniu Jezusa nie było tego rodzaju ograniczeń. Wprowadzała je dopiero pierwotna wspólnota (Gnilka, I, 462).

## 11. Egzegeza

**22-23.** Bez wyraźnego nawiązania do poprzedniego wydarzenia Mateusz opowiada o przyprowadzeniu do Jezusa głuchego i niewidomego opętanego (por. 9, 27-31; 9, 32-34). Opętanie jest tutaj rozumiane i opisane jako zakłócenie relacji z otoczeniem. Opętany pozbawiony jest możliwości komunikowania się z otoczeniem (E. Käsemann, *Lukas*, 242). Uzdrawiający czyn Jezusa usuwa taką niewłaściwą sytuację. Jakkolwiek choroba według wyobrażeń ludzi przyprowadzających chorego była wyrazem i następstwem opętania, ewangelista mówi o uzdrowieniu, nie zaś egzorcyzmie. Uzdrawienie to opowiedziane jest wyjątkowo krótko. Podobnie jak w 9, 32-34 reakcja ludzi jest niejednoznaczna, ale jednak bardziej przychylna. O ile wtedy ludzie stwierdzali, że coś nadzwyczajnego dzieje się w Izraelu, teraz wyrażają przypuszczenie, że Jezus może być Synem Dawida – Mesjaszem. Idea, że Mesjasz będzie synem Dawida, chociaż mająca głębokie korzenie skrypturystyczne (por. 2 Sm 7, 3-16; Am 9, 11) stała się bardziej znana dopiero w późniejszym judaizmie (*PsSal* 17, 21).

**24.** W przeciwieństwie do tłumy, stanowisko faryzeuszów, głównych przeciwników Jezusa w Ewangelii Mateusza, ulega usztywnieniu. Powściągając pojawiające się wśród ludu przypuszczenia, starają się skierować je w zupełnie innym kierunku. Nie mogąc zaprzeczyć egzorcyzmom Jezusa, utrzymują, że posługuje się On mocą szatana i uprawia czarną magię. Zarzut ten zapowiada liczne podobne oskarżenia w przyszłości (por. J 7, 20; 8, 48; 10, 20; Justyn, *Dial.* 69, 7). Jest sformułowany bardziej radykalnie niż u pozostałych ewangelistów (por. Mk 3, 22; Łk 11, 15); Jezus dokonuje egzorcyzmów tylko i wyłącznie z pomocą złych mocy (Belzebub, zob. 9, 34; 10, 25). Wraz z tym zarzutem ukształtowała się na długo linia polemiki judaistycznej przeciwko Jezusowi jako człowiekowi opętanemu przez szatana, co znajdzie swój wyraz i utrwali się w Talmudzie (por. StrBill I, 38n; J. Maier, *Jesus*, 37-59). Obrany kierunek polemiki pośrednio potwierdzał, że działalność Jezusa polegająca na wypędzaniu złych duchów należała do najbardziej autentycznych czynów Jezusa (*ipsissima facta*), a z drugiej strony ukazywał, że tego rodzaju cudowna działalność Jezusa nie wszystkich zdołała doprowadzić do decyzji wiary. Oskarżenie o działanie mocą złego ducha jest szczególnie przewrotne. Jezus był zawsze jak najdalej wobec praktyk magii, a Jego cudotwórcza moc służyła zawsze cierpiącym, nie szatanowi. Odpowiedź Jezusa na postawiony zarzut wyraża się w następującym długim przemówieniu.

**25-26.** Jakkolwiek słowa faryzeuszów nie były skierowane wprost do Jezusa, ale do świadków zdarzenia (być może także do siebie samych), Jezus zna dobrze ich myśli. Odpowiada zatem na zarzut wykazując jego absurdalność. Najpierw argument *ad hominem*: żadne królestwo, żaden dom/rodzina lub miasto nie może

się ostać, jeśli ulegnie rozdzieleniu. Stosując ową zasadę do szatana, wychodzi się z założenia, że demony tworzą zwarte królestwo, na czele którego stoi szatan. Czy zatem mogłby szatan zawrzeć przymierze z Jezusem w celu zniszczenia swego królestwa? W słowach Jezusa jasno przedstawiony jest dylemat: Albo wypędzam złe duchy mocą szatana – jak twierdzą – ale wtedy dzieje się wtedy coś niewyobrażalnego i w gruncie rzeczy niemożliwego, ponieważ szatan zwalcza szatana, albo też wypędzam złe duchy mocą Bożą, a wtedy pozostajecie w grzechu, nie chcąc uznać obecności królestwa Bożego w takim działaniu. Rozumowanie opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, istnieją choroby będące wyrazem mocy złego ducha. Po wtóre, uzdrowienia, których dokonuje Jezus są pochodzenia Bożego albo satanicznego. Argumentacja powyższa jest typowa dla kontrowersji rabinackich, w których ważne miejsce zajmują przedkładane porównania i pytania (por. S. Schulz, *Spruchquelle*, 208).

27. Drugi argument posiada mocną retoryczną wymowę. Jeśli Jezus w imieniu Belzebuba wyrzuca złe duchy, to co czynią egzorcyści wywodzący się ze środowiska faryzeuszy? Istotnie, egzorcyzmy w judaizmie były znane (jakkolwiek granice pomiędzy egzorcyzmem a podlegającą surowej karze magią nigdy nie były ostre; por. Tb 8, 1-3; Dz 19, 13-16; Józef Flawiusz, *Ant.* 8, 2, 5; Justyn, *Dial.* 85, 3). Co więcej, działalność tego rodzaju w imię Jahwe była uważana w Izraelu jako wyraz wyższości religii żydowskiej w stosunku do innych religii. Praktykowali ją wielcy przedstawiciele ugrupowania faryzeuszy (Józef Flawiusz, *Ant.* 8, 2, 5; *Bell.* 7, 6, 3). Wypędzając demony, Jezus czynił to, co wykonywali przewodnicy duchowi Izraela. Skąd więc te zarzuty? Jeśli faryzeusze nie chcą wyprzeć się własnych „synów” (poprzez synów należy rozumieć uczniów lub ogólnie zwolenników, por. synowie królestwa 8, 2; synowie weselni 9, 15), nie mogą również odrzucać egzorcyzmów Jezusa. Faryzeusze są zmuszeni uznać, że ich egzorcyści dokonują tego mocą Bożą, a zatem pośrednio wskazują, że egzorcyzmy Jezusa mogą być dokonywane mocą Boga. Argumentacja jest dość jasna: dwa podobne lub takie same działania nie mogą być przypisywane radykalnie różnym źródłom (Bóg – Belzebub). Podobne skutki mogą być wynikiem podobnych przyczyn. Argumentu Jezusa nie można rozumieć w ten sposób, że odpowiada On na zarzut tą samą monetą. Egzorcyzmy ich synów zostają uznane jako dokonywane mocą Bożą. Inaczej nie mogliby stać się sędziami faryzeuszów. Cała rzecz jednak w tym, że tłumy uznawały szczególną władzę Jezusa i to właśnie niepokoiło faryzeuszów.

28. Egzorcyzmy Jezusa oznaczają, że przyszło do nich, tj. do faryzeuszy i wszystkich innych, królestwo Boże. Królestwo Boże dociera do człowieka poprzez głoszenie Ewangelii, cuda i egzorcyzmy. Jest aktualną rzeczywistością, a zarazem zachowuje swój przyszłościowy charakter i transcendencję. Argumentacja brzmi mniej więcej następująco: Skoro uznajecie, że Ja mocą Bożą wyrzucam złe



duchy, to przyszło do was królestwo Boże. Uzdrawiający czyn Jezusa jest przejawem Bożej mocy oraz znakiem, że królestwo Boże przyszło do ludzi. a tym samym że królestwo szatana zostało pokonane. W ten sposób egzorcyzmy Jezusa są czymś jakościowo różnym w stosunku do tych, których dokonują żydowski egzorcyści. Jezus odróżnia się od żydowskich egzorcyistów swym eschatologicznym roszczeniem. Tutaj ma miejsce jakościowy przeskok w rozumowaniu. Aż do w. 27 argumenty były racjonalno-retoryczne, od w. 28 stają się treściowo-chrystologiczne. Aż do w. 27 przeciwnicy Jezusa mogliby właściwie aprobować argumentację. Od w. 28n już nie, ponieważ ich rozumienie królestwa Bożego i osoby Jezusa jest inne. Podobnie następujący obraz o mocarzu posiada odmienny charakter niż retoryczna przypowieść z w. 25.

29. Jezus mówi o wtargnięciu do domu mocarza. Obraz zdaje się pochodzić z Iz 49, 24 (por. także *PsSal* 5, 4), gdzie „mocarz” jest wrogiem Jahwe porywającym ludzi. Również „związanie” budzi skojarzenia biblijne (por. *TestLew* 18, 12; *HenEt* 10, 4n). W czasach ostatecznych przeciwnicy Boga, zwłaszcza szatan, zostaną związani. Nie przypadkowo pojawia się także określenie *skeuos* = naczynie. „Naczynie” stanowi nierzadko metaforę na określenie ludzkiego ciała (por. I Tes 4, 4). Jezus wskazuje zatem, że diabeł już został związany i że tylko wtedy można było wtargnąć do jego domu i uwolnić przebywających tam ludzi. Późniejsze interpretacje wprowadziły całkowitą alegoryzację porównania. Jakkolwiek szczegóły opowiadania nie powinny być wyjaśniane alegoryzująco, to jednak z kontekstu wynika jasno, że mocarzem jest Belzebub, zaś wtargnięcie do domu mocarza odnosi się do egzorcyzmów. Dom mocarza to królestwo szatana. Jego „naczynia” to ludzie, którzy pozostawali w jego władzy. Jezus uwalnia ich poprzez egzorcyzmy. Główną tendencją wypowiedzi jest chrystologia. Jezus jest mocniejszy niż mocarz (Iz 53, 12). Jest mocen pokonać mocarza i uwolnić tych, którzy są ciemiężeni w różny sposób. Nie tylko działa „w obszarze” złego ducha, ale uderza jego samego, aby uczynić go bezsilnym. W tym sensie działalność Jezusa jest początkiem eschatologicznego wybawienia, zwrotnym punktem dziejów.

30. Jakkolwiek werset ten był pierwotnie niezależnym logionem dołączonym później, należy go odczytywać i rozumieć w jego aktualnym kontekście. Wypowiedź skierowana jest nie tyle do przeciwników Jezusa, ile do ludzi niezdecydowanych. Czasownik *zbierać* przywołuje na pamięć obraz żniw (3, 12; por. 9, 38; 13, 28n. 39), obraz pasterza (Iz 40, 11; Ez 34, 13) i owczarnię, nadto nadzieję, że Bóg zgromadzi znowu swój rozproszony lud (np. Ba 4, 37; *PsSal* 11, 2; 17, 44). *Rozproszyc* zawiera odcień negatywny. Młotem „rozprasza” – rozbija się przedmiot na części, zwycięzca rozbija armię pokonanego, wrogowie rozpraszają Izraela pośród narodów (por. Jr 9, 16; 23, 1n; 28, 20-22 LXX). Idea zbierania i rozpraszania ludu Bożego była więc znana w ST (Ez 34, 13-16; Iz 40, 11; 49, 6). Tutaj zostaje

uscisłona poprzez dodatek „ze Mną” – „przeciwko Mnie”. Wobec Jezusa nie istnieje neutralność. Trzeba się Mu powierzyć całkowicie, albo stanąć po stronie wroga. Wypowiedź wprowadza i przygotowuje sentencję o grzechach, które nie mogą być odpuszczone.

31-32. Obydwa te wersety występują w Ewangelii Marka z wyjątkiem w. 32a (3. 28-30). Łukasz przekazuje w innym kontekście (Łk 12, 10) wypowiedź o zbliżonym sensie. W omawianych ww. 31-32 mamy więc do czynienia z podwójnym przekazem tego samego logionu. Za każdym razem nacisk położony jest na drugą część wypowiedzi, tj. na stwierdzenie, że istnieje grzech, który nie będzie odpuszczony, a jest nim bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu. Tłem dla wypowiedzi o grzechach, które mogą albo nie mogą być odpuszczone była zapewne dyskusja w ówczesnym judaizmie na ten temat. Uważano mianowicie, że nie ma odpuszczenia dla człowieka, który bluźni Torze i pogardza obżezaniem (StrBill I, 636nn), albo dla człowieka, który odrzuca zmartwychwstanie umarłych (*HenSt.* 59n). Najprawdopodobniej w pierwotnej wspólnocie uważano, że grzechem, który nie może być odpuszczony, jest grzech przeciw Duchowi Świętemu obecnemu w osobach misjonarzy głoszących Ewangelię (A. Paciorek, *Q - Ewangelia Galilejska*, 318). Wypowiedź podkreślała niezwykle i „ponadludzkie” znaczenie głoszonego przez nich orędzia. Kto odrzuca takich głosicieli, odrzuca Ducha Świętego (Dz 7, 51). Wypowiedź byłaby zarazem ostrzeżeniem przed bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu skierowanym do sądów synagogałnych przesłuchujących uczniów wspieranych przez Ducha Świętego. Tym, którzy sprzeciwiają się objawieniu się Ducha Świętego w działalności misyjnej chrześcijan, nie będzie przebaczone.

Ewangelista Mateusz dodatkowo zaostrzył przestrożę przed bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu, uściślając, że grzech taki nie będzie przebaczony *ani w tym, ani w przyszłym wieku*. Z kontekstu Mateuszowego wynika, że ostrzeżenie kieruje się ku faryzeuszom. Oni to poprzez zarzut, że mocą Belzebuba wyrzuca złe duchy, nie tylko bluźnią przeciwko Jezusowi, ale Jezusowi jako Nosicielowi Ducha Świętego (w. 18). Ponieważ to właśnie mocą Ducha Jezus dokonywał znaków ujawniających przybliżenie się królestwa Bożego. Grzech przeciwko Duchowi Świętemu (zob. w. 24 i 27) polega zatem na wzgardliwym odrzuceniu orędzia o urzeczywistniającym się królestwie Bożym, na odrzuceniu Tego, który przynosi ludziom eschatologiczne zbawienie. Powstaje pytanie, na czym polega grzech przeciw Synowi Człowieczemu. Odpowiedzi egzegetów są niepewne. Najprawdopodobniej idzie tu o Jezusa jako człowieka, o odrzucenie ziemskiej działalności Jezusa w okresie przedpaschalnym, o bluźnierstwa podobne do 11, 19. Krótko mówiąc, wypowiedzi przeciwko Jezusowi jako ziemskiemu Synowi Człowieczemu zaistniałe z nieświadomości (Dz 3, 17) mogły być odpuszczone. Natomiast wypowiedzi przeciw Jezusowi jako Nosicielowi Ducha, Jezusowi stale obecnemu we wspólnocie, nie mogą być odpuszczone.

33. Zakończenie mowy zawiera oskarżenie skierowane jeszcze raz przeciwko faryzeuszom. Obraz drzewa oraz jego owoców jest czytelnikom znany już z 7, 16-18. Drzewo dobre z dobrymi owocami zostało przeciwstawione drzewu złemu wraz z jego owocami. Wniosek jest oczywisty. Z jakości owocu wnosić można o jakości drzewa. W kontekście Mateuszowym sens wypowiedzi jest również jasny. Błuznierstwo faryzeuszów (w. 31) oraz ich słowa przeciwko Jezusowi (ww. 24, 36) nie są przypadkiem. Odpowiadają temu, czym przeciwnicy Jezusa są. To właśnie na podstawie tych słów ludzie ci będą sądzeni. Podkreślone jest znaczenie słowa jako aktu, który wyraża fundamentalne ukierunkowanie człowieka (por. Jk 1, 19; 3, 1nn; Ef 5, 3 i in.). Słowa bowiem nie biorą się znikąd. W sercu ludzkim wszystko zostaje przygotowane. Słowa wydobywają i wyprowadzają myśli oraz uczucia na zewnątrz.

34. Surowe słowa skierowane do faryzeuszów zostały zaczerpnięte z kazania Jana Chrzciciela (3, 7; 23, 33). Jezus powtórzy je jeszcze w 23, 33. Faryzeusze zasłużyli na takie słowa, ponieważ ich złe słowa przeciwko Jezusowi ujawniają ich dogłębne zepsucie. Z jakości wypowiadanych słów można wszak wnosić o jakości serca (por. także 7, 21; Tt 1, 10n; *Did* 11, 8 itp.). Przekonanie, że słowa ujawniają wnętrze, istotę człowieka, należą do powszechnych (por. Mk 7, 21). Metafora drzewa i jego owoców zostaje zastąpiona metaforą serca i ust. Usta mówią to, co pochodzi z samego centrum człowieka, z serca. Wyrażenie „obfitość” może oznaczać dobro lub zło.

35. Kolejny obraz interpretuje na nowo stwierdzenie o tym, że słowa ujawniają wnętrze człowieka. Dość ogólne i znane przysłowie (*Dobry człowiek z dobrego skarbcza...*) zostaje tutaj odniesione do ludzkich słów. Dobry człowiek z dobrego swego zasobu wydobywa słowa dobre, zły człowiek ze złego zasobu - złe.

36-37. Jezus w dalszym ciągu mówi do faryzeuszów, ale sformułowanie w 3 os. l.mn. obejmuje wszystkich słuchaczy Jezusa oraz czytelników Ewangelii. Perspektywa jest eschatologiczna. W dzień sądu, trzeba będzie zdać sprawę z każdego złego słowa. Co oznacza owo *pan rēma argon*. Etymologia słowa (*a-ergos*) oznacza w odniesieniu do osób: beczynny, leniwy; w odniesieniu do rzeczy: bezowocny, niepotrzebny (por. 20, 3-6). Znaczenie wypowiedzi byłoby zatem następujące: Każde słowo powinno prowadzić do czynu, inaczej staje się ono *argos*, czyli bezskuteczne, a zatem niepotrzebne. W dniu sądu słowa zostaną osądzone według tego, jaki przyniosły czyn (por. 25, 34nn). Wypowiedź stanowi zatem przestrożę przed pustą gadatliwością. W Ewangelii Mateusza posiada dodatkowe znaczenie: w dniu sądu ludzkie słowa będą oceniane według tego, na ile były wyrazem miłości. Odnosi się to do wcześniejszych słów faryzeuszów wypowiadanych przeciwko Jezusowi. Odnosi się to także do wspólnoty chrześcijańskiej, do jej

słów i działania. Faryzeusze są tutaj negatywnym przykładem, który może być „owocnie” wykorzystany przez wspólnotę. Myśl, słowo, czyn są w gruncie rzeczy nierozrwalne. Przejście do 2 os. l. poj. w w. 37 uwydatnia ostrzegający charakter wypowiedzi.

### III. Aspekt kerygmaticzny

*Godność słów i ich znaczenie.* Metafora drzewa i owoców została w Kazaniu na Górze (7, 16-20) zastosowana do czynów. Ta sama metafora została tutaj wykorzystana w odniesieniu do słów. Zarówno słowa jak i czyny odsłaniają naturę człowieka. Zarówno czyny jak i słowa staną się przedmiotem sądu. Sprawiedliwość polega na słowach i czynach (por. Kol 3, 17). Słowa faryzeuszów odsłaniają ich niezdolność przyjęcia dobrej nowiny o królestwie głoszonej przez Jezusa. W tym znaczeniu są oni źli, mówią złe rzeczy: bluźnią Duchowi Świętemu (w. 32). Perykopa podkreśla znaczenie słów, przestrzega przed lekkomyślnością i bezmyślnością słów. Potrzeba aby słowa były zawsze odzwierciedleniem naszego serca, w którym pulsuje miłość.

*Słowa przeciw Synowi Człowieczemu, słowa przeciw Duchowi Świętemu.* Wyrażenie: „Syn Człowieczy” może oznaczać po prostu „człowiek”, może też wskazywać na Jezusa jako eschatologicznego Sędziego, któremu Ojciec przekazał wszelką władzę na niebie i na ziemi. W ziemskim swym życiu Jezus, Syn Człowieczy, przedstawiał się oczom ludzi jak wielu, wielu innych. Istniała przeto możliwość, przynajmniej teoretycznie, pomyłki co do Jego osoby. Ale można było także w sposób przewrotny interpretować Jego cuda (12, 24). Wobec działającego na ziemi Jezusa, który jako człowiek stawał pomiędzy ludźmi, wyrażano wielokrotnie wiarę, ale wyrażano też i niedowierzanie. To ukrycie Bóstwa w ludzkiej szacie, ukrycie mocy Bożej w słabości ludzkiej mogło być policzone nieufnemu człowiekowi jako „okoliczność łagodząca”. Jezus mówi jednak wyraźnie, że mocą Ducha wypędza złe duchy. Jezus dokonuje znaków, w których objawia się moc Boża. Bluźnierstwo i sprzeciw wobec prawdy jest sprzeciwem wobec Ducha Świętego. I taki grzech nie może być odpuszczony, jak długo bluźnierca pozostaje bluźniercą. Taki człowiek zerwał łączność z Bogiem.

Z punktu widzenia historii interpretacji istnieją trzy podstawowe typy objaśnienia ww. 31-32. Z osobą Atanazego łączy się objaśnienie, które można byłoby nazwać „trynitarnym”. Atanazy uważa, że znieważenie Syna Człowieczego jest zniewagą jedynie człowieka Jezusa. Tak właśnie czynili mieszkańcy Nazaretu (por. 13, 54) oraz *to pokolenie* (11, 19). Wypędzanie złych duchów było „boskim czynem” Jezusa. Sprzeciw wobec Jezusa dokonującego tych dzieł był właśnie bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu. Bluźnierstwo przeciwko Duchowi polega zatem na odrzucaniu bóstwa Chrystusa przez niechrześcijan, Żydów



i heretyków pomimo jawnych dzieł Bożych (Atanazy, *Ep. mort. Ar.* 12; podobnie Cyryl Aleksandryjski, *Fr.* 156n i in.).

Orygenes rozumiał grzech przeciwko Duchowi Świętemu jako „grzech chrześcijan”. Uważał bowiem, że Duch Święty nie jest we wszystkich ludziach, ale tylko w chrześcijanach, a zatem przez nich tylko może być znieważany (por. Hbr 6, 4-6; 1 J 5, 16n). To objaśnienie stało się bardzo znane w Kościele. W takim rozumieniu właściwie każdy grzech śmiertelny mógłby być uznawany za grzech przeciw Duchowi Świętemu. Z tego powodu zacieśniano nieco Orygenesową definicję, nazywając grzechem przeciwko Duchowi Świętemu odejście od wiary z pogardy dla łaski Bożej i Kościoła w zupełnej świadomości posiadanej przez niego prawdy (np. Tomasz z Akwinu, *Summa Th.* 2/II qd 14, art. 1).

Trzecie objaśnienie, pochodzące od Augustyna, jest właściwie modyfikacją drugiego. Także dla Augustyna grzechem przeciwko Duchowi Świętemu jest odejście od wiary jako odcięcie się od źródła przebaczenia (*Serm.* 71, 34). Augustyn podkreśla jednak eklezjologiczny wymiar tego grzechu. Twierdzi bowiem, że takiego grzechu dopuszcza się go człowiek, który zatwardziałe sprzeciwia się jedności Kościoła, ponieważ tylko Kościołowi został dany Duch Święty (por. *Serm. Dom.* 1, 22). W konsekwencji Augustyn uważa, że dopiero w śmierci człowieka rozstrzyga się, czy popełnił on grzech przeciw Duchowi Świętemu. Dlatego - uczył Augustyn - o nikim nie można wątpić, ponieważ jak długo żyje, tak długo ma szansę znaleźć drogę do Kościoła (*Retract.* 1, 18).

### Bibliografia

- Charette B., *Speaking against the Holy Spirit. The Correlation between Messianic Task and National Fortunes in the Gospel of Matthew*, *Journal of Pentecostal Theology* 39 (1993) 51-70; Chico G., *Jesus y Beelzebub. La presencia del Reino en un cuadro polemico*, *Com (Sevilla)* 22 (1989) 41-52; Doyle B.R., *A Concern of the Evangelist: Pharisees in Matthew 12*, *ABR* 34 (1986) 17-34; Fuchs A., *Die Entwicklung der Beelzebubkonterverse bei den Synoptikern (SNTU.B 5)*, Freistadt 1980; Gerhardtsson B., *An ihren Fruchten sollt ihr sie erkennen. Die Legitimitätsfrage in der Matthäischen Christologie*, *EvTh* 42 (1982) 113-126; Käsemann E., *Lukas 11, 14-28. w: Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1960, 242-248; Lövestam E., *Spiritus Blasphemia: Eine Studie zu Mk 3, 28f par. Mt 12, 31f, Lk 12, 10* (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1966-1967), t. 1, Lund 1968; Maier J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978; O'Neil J.C., *The Unforgivable Sin*, *JSNT* 19 (1983) 37-42; Robbins V., *Rhetorical Composition and the Beelzebub Controversy, w: Patterns of Persuasion*, red. B. Mack i in., Polebridge 1989, 161-193; Shirock R., *Whose Exorcists are they? The Referents of hoi hoiol hymen at Matthew 12, 27/Luke 11, 19*, *JSNT* 46 (1992) 41-51.

### 4.1.8. Znak Jonasza (12, 38-42)

<sup>38</sup> Wówczas odpowiedzieli Mu niektórzy z uczonych w Piśmie i faryzeuszów: „Nauczycielu, chcielibyśmy jakiś znak widzieć od Ciebie”.

<sup>39</sup> On jednak, odpowiadając, rzekł do nich:

„Plemię złe i wiarołomne szuka znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany,

przez znaku Jonasza proroka.

<sup>40</sup> Albowiem jak *Jonasz był trzy noce i trzy dni we wnętrzu ryby*,  
tak *Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi*.

<sup>41</sup> *Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je*,  
ponieważ oni nawrócili się dzięki głoszeniu Jonasza,  
*a oto tu jest coś więcej niż Jonasz*.

<sup>42</sup> *Królowa z Południa powstanie na sądzie przeciw temu plemieniu i potępi je*,  
ponieważ przyszła z krańców ziemi słuchać mądrości Salomona,  
*a oto jest tutaj coś więcej niż Salomon*.

<sup>43</sup> *Gdy duch nieczysty opuści człowieka*,  
*bląka się po miejscach bezwodnych i szuka spoczynku*  
*lecz go nie znajduje*.

<sup>44</sup> *Wtedy mówi: «Wróć do swego domu, skąd wyszedłem»*.

*A przyszedłszy, zastaje go nie zajęty, wymieciony i przyzdobiony*.

<sup>45</sup> *Wtedy idzie, bierze siedmiu innych duchów złośliwszych niż on sam*;  
*wchodzą i mieszkają tam*.

*I staje się stan owego człowieka gorszy niż poprzednio*.

*Tak będzie i z tym przewrotnym plemieniem*".

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Powyższy fragment stanowi kontynuację kontrowersji pomiędzy Jezusem a przedstawicielami judaizmu, czyli faryzeuszami, do których dołączają się nadto uczeni w Piśmie. Wyrażone przez nich pragnienie „zobaczenia znaku” (w. 38) wprowadza dłuższą wypowiedź Jezusa (ww. 39-42). Odpowiedź ta wskazuje najpierw na znak Jonasza jako jedyny znak, który zostanie dany „przewrotnemu plemieniu” i objaśniając ten znak, zestawia pobyt Jonasza we wnętrzu ryby z pobyttem Jezusa w sercu ziemi (ww. 39-40). Następują z kolei dwa logia w stylu prorockim o Niniwitach (w. 41) oraz Królowej z Południa (w. 42). Zbudowane są w sposób symetryczny. Każde z nich zawiera zapowiedź sądu wraz z jego motywacją zakończoną uroczystym: *Tu jest coś więcej niż Jonasz... tu jest coś więcej niż Salomon*. Przypowieść o powrocie nieczystego ducha (ww. 43-45) zamyka całą perykopę. Jej protagonistami są duch nieczysty i człowiek. Scena pierwsza przedstawia błaganie się ducha nieczystego jako konsekwencja jego wyrzucenia (w. 43). Scena druga przedstawia decyzję powrotu do dawnego miejsca pobytu, czyli wnętrza człowieka i stwierdzenie w związku z tym jego nowej sytuacji (w. 44). Wreszcie odsłona trzecia przedstawia uderzenie duchów nieczystych oraz zawładnięcie przez nich wnętrzem człowieka (w. 45ab). Zdanie kończące typowe dla przypowieści (*Podobnie będzie i z tym przewrotnym pokoleniem*) odnosi opisane wydarzenie do sytuacji „tego pokolenia”. Struktura całości przedstawia się zatem następująco (Hagner, 353):

- 1) Żądanie znaku (w. 38)
- 2) Odpowiedź Jezusa (ww. 39-40)
  - a) Odmowa znaku dla tego pokolenia (w. 39)
  - b) Znak Jonasza (w. 40)
- 3) Dwa przykłady (ww. 41-42)
  - a) Niniwici (w. 41)
  - b) Królowa południa (w. 42)
- 4) Przypowieść o duchu nieczystym (ww. 43-45)
  - a) Wyjście i wędrówka złego ducha (w. 43)
  - b) Powrót do oczyszczonego mieszkania (w. 44)
  - c) Wejście siedmiu gorszych duchów (w. 45).

**Redakcja i tradycja.** Trzy części powyższej perykopy (ww. 38-40; 41-42; 43-45) stanowiły pierwotnie odrębne jednostki tradycji. Żądanie znaku ewangelista Mateusz znalazł zarówno w Q (Łk 11, 16. 29n), jak też w Mk 8, 11-13. W konsekwencji ewangelista przekazał je dwukrotnie: tutaj, tj. 12, 38-41 (Q = Łk 11, 16. 29-32) oraz w 16, 1-4 (Mk 8, 11-13). Do materiału Q Mateusz wprowadził trzy ważniejsze zmiany. Po pierwsze, dodał wypowiedź wprowadzającą, przypominającą Mk 8, 11 (dodał: *faryzeusze, Łk 11, 16 - „inni”*), dołączyl określenie tego pokolenia jako *wiarołomne* oraz Jonasza jako *proroka*, upodabniając całą perykopę do kontrowersji (przeciwnie Łk 11, 20-32). Po wtóre, Mateusz objaśnił znaczenie znaku Jonasza, włączając w. 40 porównujący trzy dni Jonasza we wnętrzu ryb do trzech dni Jezusa we wnętrzu ziemi. Zapowiedzi sądu (ww. 41-42) pochodzą również z Q (Łk 11, 31-32). Przez obydwóch ewangelistów zostały przekazane prawie identycznie, z tym że Mateusz odwrócił porządek wersetów o ludziach Niniwy i Królowej z Południa (por. Łk 11, 31-32) zapewne w tym celu, aby wypowiedź o Niniwitach znalazła się w bezpośrednim sąsiedztwie wzmianki o Jonaszu (D. Correns, *Jona und Salomo*, 89-92). Również przypowieść o powrocie złego ducha pochodzi z Q (= Łk 11, 24-26). Stopień zgodności z Łukaszem jest bardzo wysoki. Różnice pojawiają się w kilku mało znaczących modyfikacjach słownych, niekiedy w odmiennym porządku wyrazów. Największa zmiana polega na dodaniu przez Mateusza zdania zamykającego (w. 45c), które dostosowuje perykopę do jej aktualnego kontekstu. Poprzez słowa: *tak będzie i z tym przewrotnym pokoleniem* ewangelista określa przedłożony obraz przypowieścią oraz tworzy inkluzyję wobec pierwszych słów odpowiedzi Jezusa (plemię przewrotne) Całość odznacza się bardzo semickim kolorytem wskazującym na wczesną, ustną tradycję.

**Gatunek.** Każda z trzech części perykopy stanowi odrębny gatunek. Ww. 38-40 stanowią apoftegmat. Żądanie znaku otwiera możliwość wygłoszenia opinii na temat „przewrotnego pokolenia”. Część druga (ww. 41-42) to podwójny logion o charakterze wyroczni sądowej. Część trzecia (ww. 43-45) jest przypowieścią.

**Historyczność.** Wypowiedź o Jonaszu z Q została zinterpretowana przez ewangelistę Mateusza poprzez dodanie w. 40 (*Albowiem jak Jonasz był trzy noce i trzy dni wewnątrz ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi*). Także w Q wypowiedź o znaku Jonasza uległa interpretacji („Jak bowiem Jonasz był znakiem dla Niniwy, tak będzie i Syn Człowieczy dla tego pokolenia”, Łk 11, 30). W interpretacji znaku Jonasza przez Q nie jest jednak jasne, czy idzie o pojawienie się Syna Człowieczego na sądzie (podobnie jak Jonasz został posłany z zapowiedzią sądu, tak Syn Człowieczy stanie się świadkiem i Sędzią na sądzie), czy idzie o działalność Syna Człowieczego na ziemi (podobnie jak Jonasz głosił potrzebę nawrócenia, tak i Syn Człowieczy). Wypowiedź o Jonaszu znajdująca się u podstaw Q brzmiała: „Żaden znak nie będzie dany temu pokoleniu, jak tylko znak Jonasza”. Zagadkowość odpowiedzi przemawia za tym, że zarówno ona, jak i żądanie znaku wywodzi się z wydarzeń ziemskich Jezusa. Powstaje jedynie pytanie, do czego odnosiła się ta wypowiedź. Niektórzy sugerują, że zapowiedzianym przez Jezusa znakiem Jonasza było zburzenie Jerozolimy. Co się tyczy wypowiedzi na temat sądu w ww. 41-42, należy stwierdzić, że nie istnieje żadna racja, aby odmawiać im autentyczności. Także przypowieść o duchu nieczystym w kontekście dokonywanych przez Jezusa egzorcyzmów posiada wszelkie cechy autentyczności.

## II. Egzegeza

38. Kontrowersja z faryzeuszami i dołączonymi teraz uczonymi w Piśmie wkracza w nowe stadium. U Mateusza faryzeusze i uczeni w Piśmie występują zazwyczaj razem (por. 5, 20 a zwłaszcza rozdz. 23). Tutaj jednak obecność uczonych w Piśmie, wymienionych zresztą na pierwszym miejscu przed faryzeuszami, posiada dodatkowe znaczenie. Idzie bowiem o stwierdzenie wiarygodności znaków, którymi - zgodnie z podjętym planem - miał legitymować się Jezus. Po długiej więc mowie Jezusa faryzeusze oraz uczeni w Piśmie formują odpowiedź. Odpowiedzią jest żądanie znaku. *Znak* (*semeion*) jest dość obszernym pojęciem występującym w tradycji judaistycznej. Znak jest czymś widzialnym, dzięki czemu można jakąś rzecz lub sprawę zidentyfikować, np. znakiem może być pieczęć, czynność symboliczna, cud lub inny znak z nieba. W biblijnej tradycji „znakami” były cuda Wyjścia oraz prorockie czynności symboliczne. Znaków nie należy identyfikować z cudami. Znaki mogą, ale nie muszą być cudami. Faryzeusze żądają tutaj znaku uwiarygodniającego. Podobnie jak Mojżesz i Aaron dokonywali znaków skłaniających Izraela do wiary (Wj 4, 30-31), tak teraz Jezus ma na nowo pokazać, że Bóg jest z Nim. Dotychczasowe uzdrowienia i egzorcyzmy najwyraźniej nie były uważane za znaki wystarczające. Z wcześniejszej narracji wynika, że byli świadkami wielu Jezusowych cudów. Idzie zatem o jakiś szczególny znak, który ma jednoznacznie



wskazać na Jezusa i Jego posłannictwo. Miałby to być znak wykonany specjalnie dla nich, który wskazywałby w sposób jednoznaczny na słusność roszczeń Jezusa (por. J 6, 30). Byłby to szczególnie rodzaj cudu w celu wywołania wrażenia, czego Jezus nigdy nie czynił. Jego cuda nigdy nie były dokonywane dla wywołania efektu i nie były pokazem mocy, ale zawsze częścią głoszenia i pojawiały się dla zaradzenia potrzebom ludzi. Zresztą, nawet gdyby Jezus dokonał czegoś zdumiewającego, ich postawa była tego rodzaju, że cud zostałby zakwestionowany natychmiast i odrzucony jako działanie magiczne.

39. Odpowiedź Jezusa jest zrazu negatywna i surowa. Tylko zle i wiarołomne „pokolenie” żąda znaku (por. 16, 4). W rzeczywistości żaden znak nie będzie w stanie przekonać ich zatwardziało i nie przyjmujące serce. Wyrażenie „to pokolenie” stało się formułą o negatywnym znaczeniu. Także ST mówi o „pokoleniu przewrotnym i niegodziwym” (Pwt 32, 5). *Poneros* u Mateusza oznacza to wszystko, co spotka się z odrzuceniem na sądzie (7, 17n; 12, 34n; 13, 38, 49). *Moichalis* przywołuje na pamięć zerwanie przymierza małżeńskiego jako obraz zerwania przymierza z Bogiem (Oz 3, 1; Ez 16, 38, 23, 45; por. Iz 57, 3-9; Jr 13, 26n). Zarzut zdaje się odnosić bezpośrednio do faryzeuszy i uczonych w Piśmie, rozciąga się jednak na cały lud, o ile ten podąża ich śladami. Odpowiedź Jezusa na żądanie znaku nie jest jednak całkowicie negatywna. Bóg da (*dothēsetai*; tzw. *passivum divinum*) jednak znak temu pokoleniu. We wcześniejszej warstwie tradycji przez znak Jonasza (*semeion Iōna*) pojmowano jako Jonaszowe nawoływanie do nawrócenia (A. Paciorenk, *Q - Ewangelia Galilejska*, 303-305). Ewangelista Mateusz nadaje „znakowi” nowe znaczenie. Poprzez dodanie określenia: *proroka* przesuwając akcent z głoszenia na osobę proroka: Jonasz jest znakiem! Uwidacznia się to w wersecie następnym.

40. Przytaczając Jon 2, 1. Mateusz podaje własną interpretację „znaku Jonasza”. Jonasz był we wnętrzu ryby trzy dni i trzy noce. *Trzy dni* posiada znaczenie symboliczne. Odpowiada szeroko znanemu w judaizmie przekonaniu, że Bóg nie pozostawi sprawiedliwego w ucisku dłużej niż trzy dni (por. Rdz 42, 17n; Wj 19, 11, 16; Oz 6, 2 i in.). Otóż to, co stało się z Jonaszem, stanie się też z Synem Człowieczym. Podobieństwo polega na wybawieniu obojgu od śmierci. Analogia z Jonaszem – tak jak to ukazuje Mateusz – nie jest doskonała, ponieważ Jonasz nie umarł, w przeciwieństwie do Syna Człowieczego. Poza tym Jonasz był *trzy dni i trzy noce*, podczas gdy Jezus *zmartwychwstał trzeciego dnia* (16, 21; 17, 23; 20, 19; por. 27, 63-64). Dokładny odcinek czasu nie miał jednak dla ewangelisty znaczenia. Ważne było, że Bóg wybawia swego sprawiedliwego z najgłębszego ucisku. Mateusz uważa, że w osobie Jonasza proroka typologicznie uwidacznia się wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Triumf Zmartwychwstałego nad śmiercią jest nowym znakiem Jonasza. To właśnie będzie znakiem, który Bóg da temu pokoleniu. W paradoksalny sposób Izrael sam sprowadzi ten znak. Sprowadzi go

przez śmierć Jezusa. Bóg jednak odwróci zło sprawione przez Izraela. Odwróci je w zmartwychwstaniu Jezusa. Taki właśnie będzie znak dla Izraela. Ponieważ jednak znak ten zostanie odrzucony przez Izraela, nie stanie się on znakiem ku pożytkowi Izraela, ale raczej przeciwko Izraelowi. Zmartwychwstanie Jezusa pieczętuje zatem niewiarę Izraela. W 27, 64 arcykapłani i faryzeusze mówią o *oszustwie* i odrzucają zmartwychwstanie. Odpowiedzią Jezusa na niewiarę Izraela jest zwrot ku poganom (28, 16-20). Przedstawiając po „znaku Jonasza” świadectwa pogan (12, 41n), ewangelista sygnalizuje ów zwrot od Izraela ku poganom.

41-42. Dwie wypowiedzi wskazują na postawę pokuty i otwartości u tych, którzy byli mniej uprzywilejowani niż współcześni Jezusa. Głoszenie Jonasza wśród Niniwitów było skuteczne. Na sądzie *powstaną* Niniwici z oskarżeniem przeciwko *temu plemieniu*. Wypowiedź nawiązuje do judaistycznego przekonania, że sprawiedliwi z Bożego mandatu będą wraz z Bogiem sprawować sąd nad światem (Dn 7, 22 LXX, Mdr 3, 8; Jub 24, 29; HenEt 95, 3 i in.). Nastąpi wtedy odwrócenie oczekiwanej przez Izrael sytuacji: poganie zajmą miejsce sprawiedliwych, zaś oskarżonymi stanie się *to pokolenie*. Ich wina polega na tym, że odrzucili Jezusa. Wypowiedź kończy się stwierdzeniem: *A oto tu coś więcej niż Jonasz*. Na czym polega owo „więcej” u Jezusa w stosunku do głoszenia Jonasza, ewangelista nie mówi. Odpowiedzi były różne: Jonasz jest prorokiem, Jezus – Mesjaszem i Synem Bożym; Chrystus czynił cuda, Jonasz nie; Jonasz głosił Niniwitom jeden raz, Chrystus zwracał się do Izraela wiele razy. Mateusz nie mówi jednak wyraźnie, na czym owo „więcej” polega. Wydaje się, że owo „więcej” ewangelista upatrywał w głoszeniu Jezusa, w Jego Mądrości (por. 11, 19).

Wypowiedź o Królowej Południa przywołuje na pamięć 1 Krl 10, 1-13; 2 Krn 9, 1-12. Podjęła ona trudy dalekiej podróży, aby słuchać Salomona. Salomon w tradycji judaistycznej jest mędrcem w najpełniejszym znaczeniu słowa. Na nowo pojawia się pytanie, na czym polega „więcej” Jezusa. Najczęściej wskazywano: Mądrość Salomona zajmuje się rzeczami ziemskimi, Chrystus – niebieskimi. W 11, 28-30 mowa jest o tym, że Jezus sam jest Bożą Mądrością. Jako uosobiona Mądrość. Jezus przewyższa mądrość Salomona. Dla ewangelisty ważna jest dwukrotnie wzmianka o poganach: Niniwici i Królowa z Południa wskazuje na przyszłą misję wśród pogan.

43. Mateusz zamyka przemówienie polemiczne Jezusa obrazem powrotu złego ducha do miejsca, skąd został wyrzucony (por. 10, 1; 8, 16). Według popularnych poglądów demonologicznych tamtych czasów, miejscem przebywania duchów nieczystych jest pustynia (por. Iz 13, 21; 34, 14). Błąkają się także po świecie, a ich ulubionym mieszkaniem jest człowiek. Dręczą go nie tylko chorobami, ale także prowadzą do złych czynów. Usunięty demon jest bezdomny, błąka się zatem po miejscach pustynnych. W swoim odosobnieniu nie znajduje

jednak spokoju, ponieważ do jego natury należy dręczenie innych. Zło dąży do rozprzestrzeniania się.

44. Krotki monolog przedstawia rozumowanie ducha nieczystego. Postanawia on powrócić na dawne swe miejsce. Powracając znajduje swe dawne mieszkanie uporządkowane i czyste.

45. W długim zdaniu opowiadającym o działaniu złego ducha (cztery czasowniki) przypowieść osiąga swój punkt kulminacyjny. Bierze on siedmiu innych demonów, którzy zasiedlają uporządkowane mieszkanie. Stan człowieka po ponownym „zasiedleniu” przez złego ducha jest znacznie gorszy niż za pierwszym razem (por. 2 P 2, 20; J 5, 14). Przypowieść stanowi przestrożę skierowaną do słuchaczy Jezusa: obecnemu pokoleniu, oczyszczonemu przez Jego działalność grozi gorszy stan niż był przedtem. *Człowiek w przypowieści reprezentuje tutaj to pokolenie* (ww. 39. 42). Duch zły wyszedł z niego nie dobrowolnie, ale w wyniku wielkiego oczyszczenia. Poprzez dodanie: *Podobnie będzie z tym pokoleniem...* ewangelista odnosi przypowieść do niewiary i oporu wobec Jezusa ze strony faryzeuszów. „To pokolenie” miało okazję doświadczać potężnych czynów Jezusa, łącznie z usuwaniem złego ducha. Traci jednak szanse dostąpienia ofiarowanego mu królestwa. Dlatego następstwa będą jeszcze gorsze niż dawny stan. Niektórzy myślą tutaj o działalności Jezusa, inni – Jana Chrzciciela, jeszcze inni o działalności żydowskich egzorcystów, o których działalności Jezus wspominał. Jezus nie tylko ostrzega przed powrotem złego ducha, ale wskazuje, że zgubna ofensywa sił zła uwidacznia się w osobach przeciwników (S. Schulz, *Spruchquelle*, 477). Zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i wspólnotowej dzieje człowieka nie są dziejami nieustannego postępu ani dziejami nieuleczalnego zepsucia, ale są ustawiczną walką ze złem (4, 1-11). Z tego powodu nie wystarczy wyrzucenie złego ducha. Człowiek musi zostać napełniony czymś pozytywnym. I w tym różni się wyrzucanie złych duchów przez Jezusa od egzorcyzmów uczniów faryzeuszy (12, 27). Jezus ofiaruje człowiekowi królestwo Boże.

Przypowieść unaocznia nierzadkie dla człowieka doświadczenie, że powrót choroby związany jest z znacznym jej pogorszeniem (Homerski, 212). Przekazuje pouczenie, że gdy idzie o przynależność do Chrystusa, to nie mogą tutaj znajdować zastosowania żadne półśrodki, żadne „puste miejsca” czy neutralność.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Żądanie znaków.* Na podstawie m.in. takich wydarzeń z działalności Jezusa Paweł mógł charakteryzować Żydów jako tych, którzy „widzieli znaki” (1 Kor 1, 22). W pragnieniu znaku od Boga nie jest nic złego. Żądanie znaku staje się

nieusprawiedliwione i niewłaściwe wtedy, kiedy człowiek nie chce się przyjąć znaków, które już wcześniej zostały mu dane. W takim wypadku zamknięcie i niewiara stanowią podstawowy problem i jest mało prawdopodobne, aby jakkolwiek kolejny znak był w stanie zmienić takie nastawienie. Wszystkie znaki, które potrzebne są w celu ukazania drogi człowiekowi, zostały już ustawione. Pomimo to człowiek domaga się ciągle nowych i innych, o których sam mógłby wydać opinię, czy wystarczą dla uwiarygodnienia Boga. Współcześni Jezusa mieli wystarczającą ilość znaków i oczywistości. Chcą jednak nowych, ponieważ tych, które otrzymali, przyjąć nie chcą. Zamiast przyjąć i podporządkować się woli Bożej, pragną wolę Boga podporządkować swojej woli. W podobny sposób mają ich dzisiaj wiele zarówno wierzący, jak i niewierzący. Domaganie się większej oczywistości, więcej znaków, odzwierciedla w gruncie rzeczy głęboką niewiarę w rzeczywistość Boga i Jego łaski (Hagner, 355).

W miejsce zła – dobro. Przypowieść o powrocie złego ducha przenosi nas w świat wyobrażeń i poglądów bezpośrednich odbiorców Jezusowych słów. Poza w dużej mierze obcymi dla nas obrazami widać jednak wyraźnie, o co właściwie chodzi. Chodzi o decyzję opowiedzenia się za Bogiem albo przeciw; chodzi o decyzję, która dojrzewa i dokonuje się „w domu”, tj. w sercu człowieka. Nie wystarczy doświadczać dóbr i błogosławieństw królestwa takich jak uwolnienie od zła duchowego albo fizycznego. Na tym świecie jedno i drugie gotowe jest zawsze powrócić. Ktokolwiek doświadczył znaków królestwa, powinien odtąd życie swe uczynić wędrówką z Chrystusem i za Chrystusem. Inaczej, powracające zło okaże się gorsze od tego, które było na początku. Przypowieść o powrocie złego ducha jest pośrednio wezwaniem do pójścia za Chrystusem. Każdy, kto tak czyni, nie potrzebuje obawiać się nawrotu zła.

**Dzieje interpretacji.** Perykopa o powrocie złego ducha odczytywana była nie- rzadko jako alegoria. Starano się np. wskazać czas, w którym zły duch był usunięty spośród Izraela. Zdaniem jednych był to okres z Mojżeszem na pustyni (Hieronim, *Comm. Matt.* 99; Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 12, 22), inni sugerowali, że był to oczyszczający okres niewoli babilońskiej (Grotius, *Annotaciones*, I, 384n). Wskazywano także na pozytywną odpowiedź Izraela wobec Jana Chrzciciela (np. Fabris, 284) lub też pozytywną początkowo odpowiedź na działalność Jezusa (Gächter, 420). „Miejsca bezwodne” w alegorycznym wyjaśnieniu, to ziemie pogan albo poszczególne jednostki spośród pogan (Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 12, 22n). Obok powyższej historiozbowczej alegoryzacji pojawiała się także alegoryzacja indywidualno-parenetyczna. W takim objaśnianiu duchem nieczystym jest grzech, domem zaś ludzkie serce (Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 2, 115, 3-6). Perykopa jest zatem ostrzeżeniem przed popadnięciem w dawne grzechy, co jest najgorszym złem, jakie może się wydarzyć (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 43, 4; Hieronim, *Comm. Matt.* 100). Im wyżej się stoi, tym niżej można upaść (Maldonatus, *Comm. quat.* 261).



## Bibliografia

- Adam A.K.M., *The Sign of Jonah. A Fish-Eye-View*, w: Semeia 51 (1990) 177-191; Correns D., *Jona und Salomo, w: Wort in der Zeit*, Fs. K.H. Rengstorff, red. W. Haubeck i in., Leiden 1980, 86-94; Cardellino L., *Il segno di Giona* (Mt 12, 38-42; Lc 11, 16, 29-32), *BiOr* 44 (2002) 235-244; Fuchs A., *Das Zeichen des Jona. Vom Rückfall*, *SNTU* 19 (1994) 131-160; Hoffmann P., *Die Auferweckung Jesu als Zeichen für Israel*, Mt 12, 39f und die mathäische Ostergeschichte, w: *Christus bezeugen* (ETHS 19), Fs. W. Trilling, red. K. Kertelge i in., Leipzig 1989, 110-123; Landes G.M., *Matthew 12, 40 as an Interpretation of 'The Sign of Jonah' against Its Biblical Background*, w: *The World of the Lord Shall Go Forth*, red. C.L. Meyers, Winona Lake 1983, 665-684; Merrill E.H., *The Sign of Jonah*, *JETS* 23 (1980) 123-129; Mora V., *Le signe de Jonas*, Paris 1983; Perkins L., *„Greater than Solomon”* (Matt 12, 42), *TJ* 19/2 (1998) 207-217; Plisch U.K., *Was ist „das Zeichen des Jona“?*, w: *For the Children. Perfect Instruction* (NHMS 54), Fs. H.M. Schenke, red. H.G. Beihge, Leiden – Boston 2002, 399-409; Repschinski B., *Taking on the Elite. The Matthean Controversy Stories*, SBLSP 38 (1999) 1-23; Schmitt G., *Das Zeichen des Jonas*, *ZNW* 69 (1978) 122-129; Swenham J., *No Sign of Jonah*, *Bib* 66 (1985) 126-130; tenze, *Some Signs of Jonah*, *Bib* 68 (1987) 74-79.

## 4.1.9. Prawdziwa rodzina Jezusa (12, 46-50)

<sup>46</sup> *Gdy On jeszcze mówił do tłumów,  
oto Jego Matka i bracia stanęli na zewnątrz  
i chcieli z Nim mówić.*

<sup>47</sup> *Ktoś rzekł do Niego:*

*„Oto Matka Twoja i bracia stoją na zewnątrz i chcą mówić z Tobą”.*

<sup>48</sup> *On jednak odpowiedział temu, który Mu to oznajmił:*

*„Któż jest moją Matką? I którzy są Moimi braćmi?”.*

<sup>49</sup> *I wyciągnąwszy rękę do swoich uczniów rzekł:*

*„Oto Moja matka i Moi bracia.*

<sup>50</sup> *Bo kto pełni wolę Ojca Mego w niebie,  
ten jest Moim bratem, siostrą i matką”.*

<sup>47</sup> Niektóre bardzo ważne rękopisy (x\*, B, L, Γ, f, sy\*, sa) opuszczają cały w. 47. Inne (np. x<sup>126</sup>, C, W, Z, Θ, lat, sy<sup>6</sup>) zawierają go. Głównie jednak bardzo świadectwa przemawiają przeciwko obecności w oryginale omawianego wersetu, to jednak wydaje się, że został on opuszczony w wyniku błędu kopisty zwanego homoioteleuton (*lalesei* występuje na końcu ww. 46 i 47).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura i gatunek.** Niniejsza perykopa zamyka sekcję polemicznej konfrontacji Jezusa z przedstawicielami judaizmu (podobnie jak 11, 25-30). Jej centrum stanowi odpowiedź Jezusa na informację o obecności na zewnątrz Matki i braci pragnących z Nim rozmawiać (w. 48). Odpowiedź ta zestawia dwie grupy osób określone pojawiającą się kilkakrotnie formułą: *Oto moja matka i moi bracia...* Struktura fragmentu, który jest biograficznym apotelematem jest dość prosta:

1) Wprowadzenie (ww. 46-47)

a) Przybycie Matki i braci Jezusa (w. 46)

- b) Informacja o przybyciu (w. 47)
- 2) Pouczenie Jezusa (ww. 48-49)
  - a) Pytanie retoryczne (w. 48)
  - b) Odpowiedź (w. 49)
- 3) Motywacja i konkluzja (w. 50).

*Trudycja i redakcja.* Źródłem dla opowiadania Mateuszowego jest Mk 3, 31-35 (par. Łk 8, 19, 21). W typowy dla siebie sposób Mateusz skraca opowiadanie Markowe. Z porównania z synoptykami wylaniają się najważniejsze redakcyjne modyfikacje Mateusza. Jest nią przede wszystkim uwypuklenie roli „uczniów”, którzy czynią *wolę Ojca, który jest w niebie*. Owo „czynienie” przeciwstawione jest postawie tłumu, który *slucha* oraz krewnych, którzy *chcą mówić z Nim*. Zwracają uwagę dwie tzw. mniejsze zgodności Mateusza i Łukasza przeciwko Markowi (w. 47c: *hestēkasin* oraz 48a: *ho de apokritheis eipen*). Obydwie formy są raczej Mateuszowe niż Łukasze: *hestēkasin* nawiązuje do tego samego czasownika w w. 46; gdy zaś idzie o drugą zgodność z Łk, nie jest ona zupełna ze względu na odmienność adresata.

*Historyczność i gatunek.* Pośród rosnącej wrogości tworzy się nowa wspólnota braci i siostr, którą Jezus gromadzi wokół siebie. Wydarzenie opisane u Mk 3, 35 zdaje się być historycznym fundamentem dla omawianej perykopy. Drugi ewangelista wspomina o pewnej powściągliwości i niedowierzaniu krewnych Jezusa na wieść o Jego działalności. Poza tym harmonizuje ono z eschatologicznym radykalizmem w nauczaniu Jezusa (por. 10, 34-37). Ewangelista Mateusz, przywołując na pamięć ową sytuację, w przeciwieństwie do Marka położył nacisk na znaczenie uczniów Jezusa jako duchowej i rzeczywistej Jego rodziny. Omawiana jednostka literacka ma charakter biograficznego apoteżmatu (Wiefel, 243).

## II. Egzegeza

**46-47.** Podczas kiedy Jezus mówi jeszcze do tłumów wzmiankowanych w w. 23 po raz ostatni, oto Matka i bracia Jego stoją na zewnątrz. Brak wzmianki o „ojcu” Jezusa sugeruje, że w tym czasie Józef już nie żył. Bracia Jezusa wymieniani są w NT kilkakrotnie: Mk 3, 31 = Mt 12, 46; Mk 6, 3 = Mt 13, 55 (imiennie); J 2, 12; 7, 3. 5. 10; Dz 1, 14; 1 Kor 9, 5; Ga 1, 19; siostry: Mk 3, 32; 6, 3 = Mt 13, 55. Wiadomo, że zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim słowo „brat” miało szersze znaczenie niż greckie *adelphos* i obejmowało także bliskich krewnych, najczęściej kuzynów, a nawet członków danej wspólnoty lub nawet narodu (por. Rdz 13, 8; 14, 14. 16; 29, 15 itd.). Mateusz informuje o ich zamiarze w sposób bardziej neutralny, niż to znajdujemy w Marka. Zamiarem krewnych jest jedynie rozmowa z Jezusem. W opowiadaniu Markowym, krewni chcą zabrać Jezusa (3, 21). Opowiadanie

Mateusza nie zawiera elementu polemiki wobec krewnych Jezusa. Ewangelista Jan potwierdza, że istniało pewne niezrozumienie i niedowierzanie ze strony krewnych wobec postawy i działalności Jezusa.

**48-49.** Na przyniesioną wiadomość Jezus odpowiada pytaniem. Narzucająca się bezpośrednio odpowiedź jest pozornie oczywista. Matką i braćmi Jezusa są ci, o których przyjsiu właśnie się dowiedział. W rzeczywistości odpowiedź Jezusa na postawione przez siebie samego wskazuje, że słowa matka i bracia mogą być jeszcze inaczej rozumiane. Odpowiedź Jezus podkreśla wyciągnięta w kierunku uczniów ręka. Gest wyciągnięcia ręki może mieć wielorakie znaczenie. Może wyrażać potrzebę pomocy (por. 12, 13), kiedy indziej wrogość (26, 51), przyjazne zwrócenie się, także zwrócenie się Boga (np. Rdz 48, 14; por. także *ŻadEwŁac.* 37, 4). U Mateusza oznacza pełne dobroci i mocy zwrócenie się ku chorym (8, 3) albo jak w opowiadaniu o tonącym Piotrze – ratunek w śmiertelnym niebezpieczeństwie (14, 31). Także i w tym miejscu wyciągnięcie ręki nie oznacza po prostu wskazanie na uczniów, ale podkreślenie, że uczniowie znajdują się pod opieką Mistrza. Wymienienie Matki (ww. 49, 50) oraz siostr (w. 50) wskazuje, że centralną ideą nie jest idea braterstwa duchowego między Jezusem a uczniami, ale raczej idea rodziny. Uczniowie tworzą rodzinę Jezusa.

**50.** Jezus podaje „definicję” ucznia. Być uczniem znaczy pełnić wolę Ojca objawianą przez Jezusa. Ewangelista Mateusz wielokrotnie podkreśla znaczenie pełnienia woli Boga (por. 7, 21-27 i in.); czasownik *pełnić* (*poiein*) jest charakterystyczny dla redakcji Mateusza (faryzeusze mówią, ale nie czynią; 23, 3, 15). Bycie uczniem Jezusa i chrześcijaninem oznacza przeto posłuszeństwo woli Ojca i zgodne z nią działanie. Z omawianej wypowiedzi nie wynika, na czym polega wola Ojca. Natomiast ze znaczenia tego słowa na innych miejscach (6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14 i in.) wynika, że wolą Boga jest posłuszeństwo wobec Prawa interpretowanego przez Chrystusa. Prawo interpretowane przez Jezusa sprowadza się do przykazania miłości. Wolą Ojca jest zatem miłość, tzn. sytuacja, w której uczniowie są dla siebie nawzajem matką, bratem i siostrą. Fakt, że mowa jest nie tylko o Matce i braciach, ale także siostrach (najprawdopodobniej Matka Jezusa przyszła w towarzystwie Jego „braci”, podczas gdy „siostry” pozostały w domu zgodnie z ówczesnym zwyczajem), wskazuje, że opisana scena ma na uwadze popaschalną wspólnotę, w której kobiety miały swe ważne miejsce. Poza tym, rozszerzenie na siostry wiąże się prawdopodobnie z wzrastającym w Kościele pierwotnym znaczeniem Maryi. W tym kontekście brak wzmianki o ojcu, sugeruje – jak powiedziano – nie tylko wcześniejszą śmierć Józefa, ale także teologiczną tendencję Mateusza, który z szczególnym naciskiem zaznacza zawsze, że Ojcem Jezusa jest Bóg (por. 23, 9) i że jedynym Ojcem wspólnoty uczniów jest ten sam Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa (por. 5, 45, 48; 6, 1-9, 14-15, 26, 32; 7, 11; 10, 20, 29; 23, 9).

## III. Aspekt kerygmatyczny

**Nowa rodzina Jezusa.** Jezus nie wyrzeka się swoich krewnych (por. 15, 4-5; J 19, 27), ale w sensie dosłownym wyciągając rękę, ukazuje pojawienie się nowej rodziny opartej na posłuszeństwie woli Ojca. Rodzina ta otrzymała później nazwę „Kościół”. Związki pokrewieństwa nie są istotne dla tych, którzy przynależą do królestwa Bożego. Już wcześniej była mowa o tym, że słowo Jezusa potrafi oddzielić rodziców od dzieci, córkę od matki, syna od ojca (10, 34-36) i o tym, że więź z Jezusem ma pierwszeństwo przed więzią z ojcem i matką (10, 37). Cała perykopa koncentruje się na pouczeniu, że jedyną i prawdziwą łączność oraz wspólnotę z Jezusem posiada ten, kto pełni wolę Ojca. Pełnienie woli Ojca stanowi *conditio sine qua non* chrześcijańskiej wspólnoty. Jakże wielu doświadcza, że zaufanie, głębia zrozumienia i jedność serc jest większa między braćmi Chrystusa niż we wspólnocie pokrewieństwa. Fakt, że Matka Jezusa nie jest wymieniona imiennie, inaczej niż (poza Mt 1 - 2) w 13, 55, sugeruje, że w opisie wydarzenia nie należy dopatrywać się szczególnego mariologicznego znaczenia.

**Podwójne znaczenie perykopy.** Omówiona perykopa posiada określone znaczenie w kontekście Ewangelii Mateusza. Po długiej mowie Jezusa skierowanej przeciwko przywódcom Izraela i ich zwolennikom (12, 22-45) ewangelista zamieszcza słowa Jezusa, słowa pełne nadziei i ufności dla Jego słuchaczy (ww. 46-50). Oto w wyniku działalności Jezusa powstaje w Izraelu jego prawdziwa rodzina, wspólnota Jezusowych braci i siostr będąca przeciwstawieniem części Izraela idącej ku zagładzie. Z drugiej strony, omówiona perykopa posiada bardzo wyraźne odniesienie do teraźniejszości. Zdaje się mówić każdemu jej czytelnikowi: ty także możesz być bratem i siostrą Chrystusa! Zachęta zawiera zarazem obietnicę. Uczniowie pozostają pod opieką miłosiernej i łaskawej wyciągniętej ręki Jezusa.

**W dziejach interpretacji** chętnie objaśniano perykopę w sensie alegorycznym. Tertulian objaśniał, że „Matka i bracia Jezusa” wyobrażają Izrael, który znajduje się „na zewnątrz”, tj. poza Kościołem (*Carn. Chr.* 7). Sprawą wielokrotnie podnoszoną było miejsce Matki Jezusa, Maryi, w całym tym wydarzeniu. Augustyn utrzymywał, że zgodnie z intencją Jezusa *affectus carnalis* nie powinien stać na przeszkodzie duchowemu Jego dziełom oraz Jego misji (*Serm.* 25, 3). Bazyli wskazywał, że Jezus swą wypowiedzią na temat Matki i braci okazał wierność swoim wcześniejszym słowom (*Reg. brevius*, 188; por. Ambroży, *Exp. Lc.* 6, 36). Od czasów starożytnych w dziejach interpretacji tego fragmentu bardzo często pojawiała się przeciwstawianie tego, co cielesne temu, co duchowe. Ujawniana w wypowiedzi Jezusa relacja pomiędzy duchowym i cielesnym pokrewieństwem nie jest antytetyczna, ale raczej jest to relacja porównania. Maryja należy nie tylko do rodziny cielesnej Jezusa, ale także do Jego rodziny duchowej. Maryja jest bowiem posłuszną w sposób najdoskonalszy (Augustyn, *Tract. Ev. Io.* 10, 3). Także i bracia Jezusa byli niekiedy brani w obronę



jako ci, którzy swoją prośbą chcieli Jezusa uwolnić od faryzeuszów (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 272).

### Bibliografia

Blinzler J., *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967, 82-89; Ceruti A., *L'interpretazione del testo di S. Matteo 12, 46-50 nei Padri*, Mar 19 (1957) 185-221; Franquesa P., *Los hermanos de Jesus*, EphMar (1993) 81-90; Grasso S., *Gesù e i suoi fratelli* (Supplementi alla Rivista Biblica 29), Bologna 1993; Oberlinner L., *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der „Brüder Jesu“ in der Synopse* (FzB 19) Stuttgart 1975; Raisänen H., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1989<sup>2</sup>, 65-70.

## 4.2. Mowa w przypowieściach (13, 1-58)

Trzecią spośród pięciu mów Jezusa, po Kazaniu na Górze (rozdz. 5 - 7) oraz Mowie Misyjnej (rozdz. 10), jest Mowa w przypowieściach (rozdz. 13). Ten sposób przemawiania i nauczania, bardzo odpowiedni dla pobudzenia uwagi i zainteresowania słuchaczy, Jezus uczynił jednym z podstawowych sposobów swego głoszenia. W rozdz. 13 Ewangelii Mateusza mamy do czynienia z takim właśnie sposobem Jezusowego nauczania. Ramy omawianej jednostki literackiej tworzą: informacja lokalizująca wydarzenie – *nad jeziorem* (ww. 1nn) oraz charakterystyczna dla zakończenia mowy formuła: *Gdy Jezus dokończył...* (w. 53). Mowa obejmuje siedem przypowieści, z których dwie zaopatrzone są w dość obszernie objaśnienie. Od poprzednich dwóch mów Jezusa, omawiana obecnie wyróżnia się tym, że jej tok zostaje niekiedy przerywany przez informacje o uczniach, kolejne krótkie wprowadzenia (ww. 10-11a, 24a, 31a.) lub też refleksje na temat Jezusowego przemawiania w przypowieściach (ww. 10-17; 34-35). Wszystko to sprawia, że cała Mowa staje się w jakiejś mierze narracją.

Mowa w przypowieściach składa się wyraźnie z dwóch części: ww. 1-36a i 36b-52. Część drugą zapoczątkowuje w. 36a: *Wtedy odprawił tłumy i wrócił do domu. Tam przystąpili do Niego uczniowie...* O ile zatem w części pierwszej adresatami słów Jezusa są rzesze (por. w. 3, 10, 13, 24, 31, 33, 34) – w drugiej adresatami są uczniowie. Na cezurę znajdującą się pomiędzy ww. 35 a 36 wskazuje także obszerny cytat refleksyjny (w. 35) sugerujący, że pierwsza część mowy właśnie w tym miejscu osiąga swój punkt kulminacyjny. Wersety 53-58 stanowią zakończenie i dodatkowo ukazują reakcję mieszkańców Nazaretu na nauczanie Jezusa. Mieszkańcy Nazaretu są tutaj symbolem niewiernego Izraela. W zestawieniu z innymi zbiorami Mateuszowych przypowieści (por. 21, 28 - 22, 14; 24, 42 - 25, 30) specyfika Mowy wyraża się w dwóch właściwościach. Jest nią generalne ukierunkowanie na głoszenie orędzia o królestwie Bożym (powtarzająca się formuła: *homoia estin he basileia tôn ouranôn*: ww. 24, 31, 33, 44, 45, 47) oraz refleksja nad faktem Jezusowego przemawiania w przypowieściach.

Mowa w przypowieściach, będąca zwartą jednostką literacką, zbudowana została w oparciu o istniejące wcześniejsze tradycje. O ich istnieniu świadczą pewne asymetrie w budowie. Do takich asymetrii należy np. fakt, że dwie przypowieści (13, 31n. 33) w drugiej części mowy nie znajdują objaśnienia, albo to, że przypowieść o skarbie i perle pozbawiona objaśnienia sprawia wrażenie niejako „zapomnianej” (ww. 44-46). Do źródeł omawianego fragmentu Mateuszowej Ewangelii należy bez wątpienia Markowy fragment 4, 1-34. Obok Ewangelii Marka źródłem dla Mowy w przypowieściach jest Q i przede wszystkim tzw. materiał własny Mateusza.

Głównym przedmiotem nauczania w przypowieściach jest królestwo Boże. Przypowieści wprowadzają słuchaczy w jego tajemnicę. Do zrozumienia przypowieści niezbędne jest jednak rozumienie, którego udziela Bóg (w. 11). Podkreślając to, ewangelista ma w pamięci niewiarę Izraela. Objaśnienia przeznaczone dla uczniów uwidaczniają wielkość daru ofiarowanego uczniom. Darem tym jest królestwo. Dlatego warto wszystko oddać, aby posiadać skarb – królestwo (Gnilka, I, 475).

### Bibliografia

- Boucher M.L. *The Parables* (NTM 7), Dublin 1981; Bovon J., *Parabole d'Évangile, parabole du Royaume*, RTP 122 (1990) 33-41; Genyot F., *Matthieu 13: L'enseignement en paraboles*, SemiotBib 73 (1994) 30-44; Kemmer A., *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle* (StB: 93), Brescia 1990; Kingsbury J.D., *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction Criticism*, Richmond 1969; Krämer M., *Die Gleichnisse in den synoptischen Evangelien*, Engelsbach i in. 1993; Lambrecht J., *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, Leuven 1992; *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. Actes du XII Congrès de la ACEB* (LD 135), red. J. Delorme, Paris 1989, 403-424; Martin F., *Parler, Matthieu 13*, SemiotBib 52 (1988) 17-33; *Patrimonium fidelis*, red. M. Perroni, Rom 1997, 267-286; Perkins P., *Hearing the Parables of Jesus*, Ramsey 1981; Miller J.W., *Step by Step Through the Parables*, New York 1981; Sabourin L., *The Parables of the Kingdom*, BTB 6 (1976) 115-160; Stein R.H., *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadelphia 1981; Tarech A.P. *Le récit de Mt 13* (StAns 124), Roma 1997; Wierzbicka A., *Co mówi Jezus. Objaśnianie przypowieści ewangelicznych* = *słowa prymityw i uniwersalnych*, Warszawa 2002.

#### 4.2.1. Jezus i rzesze – nauczanie w przypowieściach (13, 1-35)

##### 4.2.1.1. Przypowieść o siewcy (13, 1-9)

13<sup>1</sup> Owego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem.

<sup>2</sup> Liczne tłumy zebrały się wokół Niego, tak że wszedł do łodzi i usiadł, a cały lud stał na brzegu.

<sup>3</sup> A mówił do nich o wielu sprawach w przypowieściach.

<sup>4</sup> „Oto siewca wyszedł siał.

A gdy siał, niektóre ziarna padły na drogę, nadleciały ptaki i wydziobały je.

- <sup>5</sup> Inne padły na miejsca skaliste,  
gdzie niewiele miały ziemi i wnet powschodziły,  
bo gleba nie była głęboka.  
<sup>6</sup> Kiedy słońce wzeszło, wypaliło je.  
Ponieważ nie miały korzenia, uschły.  
<sup>7</sup> Inne znowu padły między ciernie,  
a ciernie wybijały i zagłuszyły je.  
<sup>8</sup> Inne wreszcie padły na ziemię żyzną i plon wydały:  
jedno stokrotny, drugie sześćdziesięciokrotny, a inne trzydziestokrotny.  
<sup>9</sup> Kto ma uszy, niechaj słucha”.

### 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Pierwsza przypowieść, nazwana przypowieścią o siewcy, opowiada o różnym losie zasianych przez siewcę ziaren. Różnorodność losu jest wynikiem różnorodności gleby. Wprowadzenie ukazuje Jezusa w łodzi oraz słuchający Go tłum na brzegu jeziora (ww. 1-3a). Pierwsze zdanie przypowieści zarysowuje sytuację: Siewca wyszedł siał (w. 3b). Część centralna obejmuje cztery sceny, w których ukazany jest los wysianych ziaren (ww. 4b-8). Warto zauważyć, że w pierwszych dwóch przypadkach niepowodzenie ziarna jest rezultatem czynników zewnętrznych – ptaki i słońce – oraz specyfiki gleby. W dwóch kolejnych przypadkach powodzenie lub niepowodzenie ziarna zależy wyłącznie od natury gleby. Pod koniec rozbrzmiewa zachęta do uważnego słuchania (w. 9). Schematycznie:

- 1) Wprowadzenie do przypowieści (ww. 1-3a)
- 2) Przypowieść o siewcy (ww. 3b-9)
  - a) Siewca i zasiew (w. 3b)
  - b) Los zasianego ziarna (ww. 4-8)
    - na drodze: ptaki wydziobały (w. 4)
    - na miejscu skalistym: wypaliło słońce (ww. 5-6)
    - między ciernie: ciernie zagłuszyły (w. 7)
    - na ziemię żyzną: wydały owoc (w. 8)
  - c) Zachęta do uważnego słuchania (w. 9).

**Redakcja i tradycja.** W przedstawieniu powyższej perykopy Mateusz zależy generalnie od Mk 4, 1-9 (por. Łk 8, 4-8). Werset 1 pochodzi w całości od Mateusza. Wyrażenie: *Owego dnia* mogłoby wprawdzie pochodzić od Mk 4, 35, ale jest bardziej prawdopodobne, że jest to zwrot Mateuszowy, analogicznie do 3, 1 oraz 22, 23. Stwierdzenie: *Jezus wyszedł z domu* przygotowuje w. 36, gdzie powiedziano, że *Jezus wszedł do domu*. W pozostałych natomiast wersetach ewangelista w większym stopniu nawiązuje do Marka, np.: „cały lud stał na brzegu” (por. Mk 4, 1d).

W Mateuszowym przekazie przypowieści akcent położony jest na ziarnie i jego losie, jakkolwiek słowa *sporos* albo *sperma* nie pojawiają się w ogóle. W mniejszym natomiast stopniu uwaga skupiona jest na siewcy, którego znaczenie wywodzi się i zależy od wysiewanego przezeń ziarna oraz od jakości gleby. Ta ostatnia została wymieniona jako skalista (w. 5) oraz żyzna (w. 8).

**Autentyczność.** W tej kwestii spotykamy się z trzema rozwiązaniami. Istnieją tacy, którzy uważają, że zarówno przypowieść, jak i jej objaśnienie (ww. 10-17) w swej podstawowej szacie pochodzą od Jezusa (np. A. Jülicher, *Gleichnisreden*, II, 535). Większość autorów dokonuje jednak rozróżnienia pomiędzy samą przypowieścią a objaśnieniem. Przypowieść należy do starożytnej związanej z Jezusem tradycji. Objaśnienie natomiast wraz z jego alegoryzującą tendencją jest dziełem wspólnoty. Pierwotnie była to przypowieść ukazująca kontrast pomiędzy pozornym niepowodzeniem a bogatym zbiorem. W objaśnieniu alegoryzującym przesunięto akcent z eschatologii na psychologię. Trzecie rozwiązanie upatruje obydwie te elementy na jednej płaszczyźnie, tzn. utrzymuje, że nie tylko objaśnienie, ale i sama przypowieść należy do okresu popaschalnego: jedno i drugie miałyby odzwierciedlać sytuację wspólnoty (Luz, II, 319).

**Gatunek.** Pojawia się tutaj pytanie, czy powyższa perykopa jest porównaniem (w węższym znaczeniu), czy przypowieścią. Przypowieść opowiada szczególnie przypadek, porównanie przekazuje doświadczenie, które może być własnością wszystkich. Wprawdzie opowiadanie zarysowuje doświadczenie dość typowe dla Palestyny, powinno jednak być zaklasyfikowane jako przypowieść, ponieważ opowiada wydarzenie w czasie przeszłym. Ponieważ nie jest pozbawiona elementu metafory, dlatego można mówić o przypowieści alegoryzującej (J.D. Kingsbury, *Parables*, 33).

## II. Egzegeza

13, 1-2. Wzmianka chronologiczna: *Owego dnia...* (por. 22, 23 i 3, 1) wiąże mowę Jezusa z sceną spotkania Jezusa z Jego rodziną. Ponieważ spotkanie to miało miejsce w domu (12, 46), dlatego w celu spotkania się z ludźmi Jezus musi wyjść na zewnątrz, aby ludzie mogli z łatwością podejść. Wzmianka o tym, że Jezus *zasiadł* (dwukrotnie w ww. 1-3a) zdaje się wskazywać na Jego godność. W ST Bóg przedstawiany jest jako zasiadający na tronie. Obraz ten nie jest obcy ewangelicie Mateuszowi (5, 34n; 23, 22). Podkreślając godność Jezusa, ewangelista przedstawia Go w postawie zasiadającego jako Nauczyciela (5, 1n; 24, 3), Sędziego (19, 28; 25, 31), Władcę (20, 21nn; 26, 64). Z powodu wielkiego tłumu ludzi Jezus zasiada w łodzi (w. 2). Powstaje pytanie, czy Mateusz rozumie łódź w znaczeniu: Kościół. Jeśli tak, a jest to możliwe, Mateusz zaznaczałby w ten sposób, że od chwili zmartwychwstania i uwielbienia Jezusa, słowa Jezusa rozlegają się



w Kościele i z Kościoła docierają do ludzi (J.D. Kingsbury, *Parables*, 23n). Wydaje się jednak, że rola łodzi w tym miejscu nie jest tak doniosła. Mateusz nie wymienia jej już więcej w całym rozdziale 13. Wydaje się, że w tym miejscu łódź posiada podobne znaczenie jak góra w 5, 1 oraz 15, 29-32a. W obydwóch tych przypadkach Jezus zasiada, uczniowie zaś i rzesza zajmują miejsce naprzeciwko. Tutaj więc łódź daje możliwość przyjęcia postawy siedzącej, w odróżnieniu od rzeszy. Uczniowie, których obecność przemówienie zakłada, nie zostali wspomniani, ale włączeni w rzeszę. Z wyjątkiem 13, 10-23 w pierwszej połowie mowy Jezus zwraca się głównie do rzeszy. Obok towarzyszących Jezusowi uczniów, obok przedstawicieli władz żydowskich, zdecydowanych wrogów Jezusa, trzecią wyróżniającą się grupą w Ewangelii Mateusza jest rzesza (*ochlos*). W Ewangelii Mateusza reprezentuje ona grupę Żydów wyraźnie odróżniającą się od wrogich faryzeuszów. Kiedy faryzeusze oskarżają Jezusa dokonującego egzorcyzmów o łączność z Belzezebem (9, 34; 12, 24), rzesza jest pełna podziwu (9, 33) i uznania (12, 23). Kiedy uczeni oskarżają Jezusa o bluźnierstwo (9, 3), rzesza wysławia Boga, który taką moc dał ludziom (9, 8). Saduceusze zamierzają podchwycić Jezusa w słowach (22, 23-28), tłumy zdumione są Jego nauką (22, 33) itp. Te właśnie rzesze słuchają nauczania Jezusa (4, 23nn; 5, 1n; 7, 28; 9, 35; 11, 1), doświadczają uzdrowień ze swych słabości (4, 23nn; 9, 35; 14, 14; 15, 30; 19, 2). W Ewangelii Mateusza rzesza to owce, które poginęły z domu Izraela, teren działalności misyjnej Kościoła.

3a. Jezusowe słowa wypowiedziane do zgromadzonej rzeszy ewangelista nazywa „mówieniem w przypowieściach”. Wyrażenie *przypowieść* (*parabolē*) Mateusz przejmie od Marka. Pod pewnym względem przyjmuje znaczenie, jakie słowo to ma u Marka, pod innym je poszerza. Podobnie jak Marek pierwszy ewangelista pojmie przypowieść jako rodzaj wypowiedzi zagadkowej. Podobnie jak Marek przyjmuje, że jest to przemówienie skierowane do tych „na zewnątrz”, tj. dla Żydów i ich przywódców. Z drugiej strony, Mateusz dodaje własne rozumienie „przypowieści”. W charakterystyczny sposób usunął to słowo z 12, 25 (Mk 3, 23), tak że nie występuje ono przed rozdz. 13. W ten sposób Mateusz dzieli czas przemawiania Jezusa na otwarte przemawianie oraz przemawianie w sposób zagadkowy. Po wtóre, Mateusz posługuje się tym słowem w rozdz. 13 dwanaście razy oraz pięć razy w rozdziałach pozostałych. Powód jest najprawdopodobniej ten, że Mateusz pragnie podkreślić, że oskarżenie, jakie Jezus kieruje przeciwko Żydom w rozdz. 13 ma formę przypowieści. W ten sposób Mateusz ukazuje mowę w przypowieści jako wielki punkt zwrotny w swojej Ewangelii. Oznacza on, że Jezus przyszedł głosić i nauczać (4, 17, 23; 9, 35; 11, 1), został jednak odrzucony. W konsekwencji Jezus kieruje zarzut przeciw Żydom, przemawia do nich w formie zagadkowej, w przypowieściach. W ten sposób objawia, że Żydzi nie są już dłużej uprzywilejowanym narodem, któremu Bóg przekazuje swe objawienie, ale ludem oczekującym sądu, ponieważ odrzucili swego Mesjasza (J.D. Kingsbury, *Parables*, 30n).

**3b-8.** Przypowieść wymienia siewcę, ale zajmuje się głównie ziarnem i ono jest podmiotem w kolejnych wypowiedziach. W trakcie siania pada ono na różną glebę. Wprawdzie siewca nie wysiewa ziarna umyślnie na drogę ani na grunt skalisty, ale opowiedziane przypadki są bardzo prawdopodobne lub nawet nie do uniknięcia. Powstaje natomiast wątpliwość, czy wypowiedź o plonie trzydziestokrotnym, szeszedziesięciokrotnym lub stokrotnym jest wypowiedzią realistyczną.

Ponieważ Mateusz przekazuje przypowieść bezpośrednio po rozdz. 11 – 12 oraz przed 13, 10-17, wynika stąd, że Mateusz posługuje się przypowieścią w celu podsumowania rozdz. 11 – 12, w których znajdujemy informacje o odrzuceniu Jezusa przez Żydów oraz o wierze uczniów. W konsekwencji w 13, 10-17 Jezus wypowiada wyrok na Izraela i błogosławieństwo dla uczniów. Mając na uwadze powyższy kontekst staje się dość jasne, że ewangelista poprzez przypowieść podsumowuje rozdz. 11 – 12 a zarazem podaje uzasadnienie dla sądu i błogosławieństwa w 13, 10-17. Mateusz rozumiał przypowieść o siewcy następująco. Siewcą jest Jezus. Niegdyś przekazywał swe orędzie osobiście; po swoim Zmartwychwstaniu przemawia poprzez Kościół. Sianiem jest czynność głoszenia. Tym, co jest siane – jest słowo. Podobnie jak siewca sieje hojnie, tak też Bóg nie jest oszczędny w swej łasce i słowo było hojnie głoszone w Izraelu. Podobnie jednak jak straty podczas siewu są znaczne z powodu niepomysłnego losu ziarna, tak też głoszenie słowa Żydom doznało znacznej straty. Jest jednak słowo, które padło na glebę żyzną i przyniosło owoc. Taka gleba jest Kościół i uczniowie, którzy przyjęli głoszone słowo, a ono wydało plon.

Jeśli przyjmiemy takie właśnie jest rozumienie ewangelisty Mateusza, powstaje pytanie o sens przypowieści w głoszeniu Jezusa, czyli o jej pierwotne znaczenie. Objasnienia idą w dwóch kierunkach. Niektórzy upatrują pierwotny punkt ciężkości w zakończeniu, a zatem we wskazaniu na bogaty plon ziarna na żyznej ziemi. Przypowieść służyłaby zatem dodaniu otuchy słuchaczom: Jezusowe głoszenie niezawodnie osiągnie swój cel. Trzy negatywne przykłady miałyby wzmocnić końcowe wrażenie albo wskazać na przeszkody, na jakie napotyka głoszenie królestwa. Królestwo Boże przezwycięży jednak katastrofę śmierci Jana Chrzciciela i niepowodzenia Jezusowego nawoływania. Siewca nie załamie się wobec licznych przeciwności (J. Jeremias, *Gleichnisse*, 150). Przypowieść ukazuje kontrast pomiędzy ziarnem, które ginie (ww. 4-7), a ziarnem, które przynosi plon (w. 8), pomiędzy słowem głoszonym Izraelowi, na które zabrakło odpowiedzi, a słowem głoszonym uczniom, które plon taki wydało. Drugi kierunek w odpowiedzi na pytanie o pierwotny sens przypowieści sugeruje, że takim właśnie pierwotnym sensem przypowieści była refleksja Jezusa nad sukcesami i niepowodzeniami głoszenia. Akcent spoczywa wówczas zarówno na wypowiedziach wyrażających niepowodzenie, jak i pozytywnej końcowej wypowiedzi. Tekst miałby zatem charakter medytacji. Jak każdy nauczyciel, tak też i głosiciel Bożego słowa powinien liczyć się z niepowodzeniem (A. Jülicher, *Gleichnisreden*, II, 536). Przedstawiciele obydwóch kierunków

interpretacji uważają alegoryczne objaśnienie Mt 4, 13-20 jako dzieło popaschalnej wspólnoty. W odniesieniu do pierwszej z nich byłoby to odstąpienie od pierwotnego sensu, w odniesieniu do drugiej raczej konkretyzacja (Luz, II, 310).

9. Wyrażenie: *Kto ma uszy, niechaj słucha!* jest wezwaniem do pilnego słuchania. Dla słuchających tłumów słowa te były ostrzeżeniem i przypomnieniem, że Izrael w przeszłości nie był pilnym słuchaczem (Jr 5, 21; Ez 3, 7, 27; 12, 2). W ten sposób podkreślona jest wina Izraela z powodu odrzucenia słowa. Dla członków Mateuszowego Kościoła jest to zachęta i przestroga przed stawianiem przeszkód słowu.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Dawać posłuch słowu.* W prosty, komunikatywny sposób opowiedziane zostały losy zasianego przez siewcę ziarna. Końcowe zdanie zawierające ostrzeżenie i nakaz sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z czymś więcej niż powszednim wydarzeniem w życiu rolnika. Mając na uwadze treść rozdz. 11 i 12, w których była mowa o odrzuceniu Jezusa przez Żydów, wolno sądzić, że przypowieść jest podsumowaniem tego wszystkiego, co było dotąd. Kiedy ziarno o nadchodzącym królestwie Bożym pada na dobrą glebę, owoc stokrotny jest pewny. Wezwanie do pozostawiania otwartym na głoszone orędzie jest wezwaniem do uważnego słuchania przypowieści, za którym mogłoby iść rozumienie i posłuszeństwo.

*W dziejach interpretacji* tej przypowieści, a szczególnie w jej wykładzie homiletycznym, kładziono szczególny nacisk na parenezę. Koncentrowano się przy tym na potrójnym opisie niepowodzenia słowa. Stąd płynęły liczne ostrzeżenia przed „skrzydlatymi demonami” (Dionizjusz Kartuz, *In. quat.* 160), wybujałym pragnieniem bogactwa (Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 44, 5), kamiennym sercem itp. Obok parenetycznego objaśniania perykopy, które kontynuowane jest aż do czasów obecnych, spotykamy chrystologiczną alegorezę. Cyryl z Aleksandrii podkreśla, że to Chrystus jest Tym, który zasiewa wszystko, co dobre, my zaś jesteśmy jego rolę; przez Niego i od Niego przychodzi wszelki dobry owoc (*Comm. Luc.* 41). Tomasz z Akwinu objaśnia chrystologicznie wyjście siewcy jako wyjście Syna od Ojca (*Matt. Lect.* 1085).

### Bibliografia

- Dupont J., *La parabole du semeur*, w: *Etudes sur les Evangelies synoptiques* (BETL 70), t. I, Leuven 1985, 236-258; Horman J., *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas*, *NovT* 21 (1979) 326-343; Kokeit M., *Znawienie nasłania w przypowieści o siewcy* (Mt 13, 1-8, 18-23), *RBL* 26/2-3 (1973) 99-107; Lohfink G., *Das Gleichnis vom Sämann*, *BZ* 3 (1989) 36-69; Newman B.M., *To Teach or Not to Teach (A Comment on Matthew 13, 1-3)*, *BiTr* 34 (1983) 139-143; Payne P.B., *The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation*, w: *Gospel Perspectives*, red. R.T. France, Sheffield 1980, I, 163-207.

4.2.1.2. *Dlaczego w przypowieściach? (13, 10-17)*

<sup>10</sup> *Przystąpili do Niego uczniowie i zapytali:  
„Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?”*

<sup>11</sup> *On im odpowiedział:*

*„Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego,  
im zaś nie dano.*

<sup>12</sup> *Bo kto ma, temu będzie dodane i obfitować będzie;  
kto zaś nie ma, temu zostanie zabrane to, co ma.*

<sup>13</sup> *Dlatego mówię do nich w przypowieściach,  
ponieważ<sup>1)</sup> patrząc, nie widzą,  
a słuchając, nie słyszą i nie rozumieją.*

<sup>14</sup> *Tak spełnia się na nich przepowiednia Izajasza:*

*Słuchać będziecie, a nie zrozumiecie,  
Patrzeć będziecie a nie zobaczycie,*

<sup>15</sup> *Bo stwardniało serce tego ludu,  
uszami źle słyszą, a oczy swe zamknęli,  
aby oczami nie ujrzeli ani uszami nie usłyszeli,  
ani sercem nie pojęli i nie nawrócili się,  
abym ich uzdrowił.*

<sup>16</sup> *Wasze natomiast oczy są błogosławione, bo widzą,  
i uszy wasze, bo słyszą.*

<sup>17</sup> *Zaprawdę powiadam wam:  
wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło zobaczyć to,  
na co wy patrzyć, a nie ujrzeli,  
i usłyszeć to, co wy słyszyć, a nie usłyszeli”.*

<sup>1)</sup> Niektóre rękopisy zachodniej i cesarskiej recenzji (D, Θ, Π<sup>1</sup>, it, sy<sup>4</sup>) najwyraźniej pod wpływem paraleli u Mk 4, 12 mają *hina* (w miejsce *hotti*) wraz z następującym trybem przypuszczającym.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura.** Pomiędzy przypowieść a jej objaśnienie włącza ewangelista Mateusz, podobnie jak Mk 4, 10-12, pouczenie na temat przemawiania w przypowieściach. Ten fragment Ewangelii rozpoczyna się pytaniem uczniów o cel przemawiania w przypowieściach (w. 10). Odpowiedź składa się z kilku logiów. Logion pierwszy łączy dwie wypowiedzi w oparciu o wyrażenia: *jest dane i będzie dane*. Są to wypowiedzi na temat udzielenia i nieudzielenia poznania wraz z teologicznym uzasadnieniem. W obydwóch powtarza się przeciwstawienie pomiędzy: „wy” i „oni” (ww. 11-12). Powtórzenie postawionego przez uczniów pytania otwiera nowy fragment



perykopy, a mianowicie cytat z proroka Izajasza (ww. 14-15). Przytoczenie cytatu przygotowane zostało przez dwa motywy „widzieć” i „słyszeć” (w. 13). Motyw widzenia i słuchania pojawia się także w ostatniej serii zdań (ww. 16-17). Nazwanie błogosławionymi tych, którzy widzą i słyszą oraz przeciwstawienie ich tym, którzy nie mieli takiej możliwości, kończy perykopę. Schematycznie zatem struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Pytanie uczniów o cel przemawiania w przypowieściach (w. 10)
- 2) Odpowiedź pierwsza (ww. 11-12)
  - a) Odpowiedź bezpośrednia - szczegółowa (w. 11)
  - b) Zasada ogólna (w. 12)
- 3) Odpowiedź druga (ww. 13-14)
  - a) Odpowiedź bezpośrednia - szczegółowa (w. 13)
  - b) Uzasadnienie biblijne (ww. 14-15)
- 4) Podsumowanie (ww. 16-17)
  - a) Błogosławieństwo uczniów - stwierdzenie ogólne (w. 16)
  - b) Błogosławieństwo uczniów - w zestawieniu z prorokami i sprawiedliwymi (w. 17).

*Tradycja i redakcja.* Mateusz zaczerpnął tutaj z Mk 4, 10-12, dokonując pewnych zmian. Według Mateusza to uczniowie stawiają pytanie o cel przemawiania w przypowieściach (por. Mk 4, 10). Werset 12, będący odrębnym logionem, Mateusz zaczerpnął z Mk 4, 25. Werset 13, stanowiący nawiązanie do Iz 6, 9 Mateusz uformował w ten sposób, że paradoks niewidzącego widzenia i niesłyszącego słyszenia stał się szczególnie ostry. Błogosławieństwo uczniów (ww. 16-17) zostało zaczerpnięte z Q (por. Łk 10, 23n). O ile jednak w Q uczniowie są błogosławieni jako świadkowie zbawienia (Łk 10, 23), Mateusz widzi błogosławieństwo w tym, że mają widzące czy i słyszące uszy (w. 16). Bardziej pierwotna w tym ostatnim wypadku jest wersja Łukasza. Jest to najprawdopodobniej autentyczny logion Jezusa (Luz, II, 302). Mateuszowa redakcja tekstu Markowego zmierza w kierunku redukcji niezrozumienia uczniów.

Obszerny cytat z Iz 6, 9 różni się od innych cytatów refleksyjnych w Ewangelii Mateusza. Najpierw w tym, że to Jezus przytacza Izajasza. Także formuła wprowadzająca jest odrębna. Występujące tam wyrażenia *anapleroun* i *profeteia* (w. 14) są *hapax* u Mateusza. Poza tym tekst proroka przytaczany jest wg brzmienia LXX. Może to świadczyć, że cytat Izajasza stanowi poredakcyjną interpolację (K. Stendahl, *School*, 131n). Dla takiego stanowiska brak jest jednak jakiegokolwiek potwierdzenia w tradycji rękopiśmienniczej. Raczej przyjmując należy Mateuszową w tym wypadku redakcję (Luz, II, 302).

## II. Egzegeza

10. Pytanie uczniów zostaje wprowadzone typową dla Mateusza wzmianką o przystąpieniu uczniów do Jezusa. Czasownik *proserchomai* posiada u Mateusza nierzadko zabarwienie kultyczne. Ci, którzy „przystępują” do Jezusa, zwracają się do Niego jako *Pana* (*kyrios*: 8, 25; 17, 14n; 18, 21), prosząc o ratunek (8, 25; 17, 14n). Ponadto ewangelista często łączy także omawiany czasownik z innymi wyrażeniami o charakterze kultycznym jak: *upaść na twarz* (*proskyneō*: 8, 2; 9, 18; 20, 20; 28, 9), *służyć* (*diakoneō*: 4, 11), *brać* (*parakaleō*: 8, 5) oraz *ukłęknać* (*gōnypeteō*: 17, 14). Posługując się takim czasownikiem, Mateusz podkreśla godność Jezusa. W przeciwieństwie do Mk 4, 10, Mateusz wymienia jedynie uczniów jako tych, którzy kierują pytanie do Jezusa. W Ewangelii Mateusza „uczniowie” stanowią oddzielną grupę w stosunku do Dwunastu. Ewangelista przedstawia ich zawsze w pozytywnym świetle. O ile u pozostałych synoptyków jawi się pytanie o znaczenie przypowieści w ogóle (Mk), albo jakiejś konkretnej przypowieści (Łk), u Mateusza spotykamy bardziej fundamentalne pytanie: Dlaczego Jezus przemawia do nich w przypowieściach? Pytanie zakłada, że tego rodzaju przemawianie jest dla słuchaczy niezrozumiałe. Tak więc z kontekstu, słowo *parabolē* jako odpowiednik hebrajskiego *mašal* należałoby rozumieć nie tyle jako *przypowieść*, ale raczej *mowa zagadkowa*. Pytanie odnosiłoby się nie tyle do konkretnego sposobu mówienia, ale ogólnego charakteru głoszenia królestwa. Jest ono zagadkowe i dlatego spotyka się z niezrozumieniem. Forma pytania: *dia ti*, nierzadka u Mateusza, pojawia się w ważnych pytaniach skierowanych do Jezusa i odnoszących się do istoty Jego posłannictwa (9, 11. 14). Wyrażenie sygnalizując pytanie zawiera odcień pretensji. Dlaczego mówisz w przypowieściach, skoro byłoby prościej przemawiać wprost?

11. Uczniowie zostali tu przeciwstawieni odbiorcom przypowieści. Podczas kiedy uczniom zostało dane (*dedotai*: tzw. *passivum divinum*), tzn. Bóg dał im rozumienie tajemnic królestwa niebieskiego, im, tj. Żydom, nie zostało dane. Tylko uczniom zostało dane poznać tajemnice królestwa, innym nie zostało dane i dlatego do tych innych Jezus przemawia w sposób zagadkowy, tj. w przypowieściach. Wyrażenie: „tajemnice królestwa” pojawia się w apokaliptyce żydowskiej. Spotykamy je zwłaszcza w *Księdze Henocha* i w *4. Ezdrasza*. Oznacza Boże rozporządzenia na koniec czasów, rozporządzenia dotąd ukryte, a ujawnione nie licznym uprzywilejowanym. W Ewangeliach wyrażenie to pojawia się jedynie w tym miejscu i posiada podwójne znaczenie. Po pierwsze, jedynie uczniom zostało dane poznać królestwo, z tego powodu dla innych przemawianie odbywa się w przypowieściach. Po wtóre, tajemnica królestwa to Jezus Chrystus, który je zapoczątkowuje. Poznać tę tajemnicę oznacza uwierzyć, że Jezus jest Mesjaszem. W przeciwieństwie do Marka, który mówi o „tajemnicy królestwa” (1. poj.), Mateusz podaje liczbę mnogą: *tajemnice królestwa*. Dla Marka zatem określenie

ma znaczenie eschatologiczne i chrystologiczne: królestwo Boże w osobie i czynach Jezusa. Dla Mateusza jest to zacieśnienie pojęcia. Upatruje bowiem tu nie tylko eschatologię, ale etykę. Przypowieści określone jako przypowieści o królestwie odnoszą się nie tylko eschatologii, ale zachęcają uczniów do pełnienia woli Bożej (ukryty skarb, perła), do przebaczenia braciom (niemiłosierny sługa) do hojności wobec Ojca (robotnicy w winnicy), do życia w postawie gotowości (dziesięć panien). Innymi słowy akcent w tych przypowieściach skierowany jest na tematykę etyczną. Tajemnice królestwa to nie tylko tajemnica Chrystusa, ale całe bogactwo pouczeń Jezusa (Luz, II, 312). Nie tylko eschatologia, ale życie, czyli etyka. Jedno i drugie konstytuuje egzystencję chrześcijańską pomiędzy Zmartwychwstaniem a powtórным przyjściem. Forma *perfectum: została dana (dedotai)* wskazuje, że idzie o poznanie, które uczniowie już zdobyli przez poznanie Jezusa Chrystusa.

12. Uprzywilejowany status uczniów ujawnia się w niniejszej wypowiedzi mądrościowej: *Bo kto ma, temu będzie dodane; kto zaś nie ma, temu zostanie zabrane to, co ma*. Wypowiedź – przysłowie przekazywane było w kontekście problematyki ekonomicznej (por. Prz 11, 24; 15, 6): bogaci będą bogatsi, ubodzy zubożeją. Wypowiedź znajduje się ponadto w kontekście przypowieści w 25, 29 (por. Mk 4, 25; Łk 8, 18; 19, 26). Przedmiotem posiadania jest orędzie o królestwie Bożym, obfitowanie jest jego eschatologicznym wypełnieniem. Nieznajomość orędzia o królestwie i samego królestwa, tj. brak udziału w królestwie prowadzi do utraty także tego, w czym człowiek pokładał nadzieję (Wiefel, 250). Człowiek taki pozbawiony zostanie wszystkiego, nawet własnego życia.

13. Werset ten zawiera właściwą odpowiedź na postawione wcześniej (w. 10) pytanie. Mówienie w przypowieściach jest konsekwencją zamknięcia się Izraela wobec Jezusa i Jego orędzia. O ile więc u Marka (4, 11-12) celem przemawiania w przypowieściach jest uczynienie zatwardziałymi słuchaczy, u Mateusza przemawianie takie jest dowodem owej zatwardziałości. Mateusz zamienia Markowe *aby (hina)* o znaczeniu celowym, na *ponieważ (hoti)*. Tak więc w Mk 4, 11b-12 czytamy, że przypowieści są zagadkowym sposobem przemawiania oraz że Jezus przemawia w ten sposób do Żydów, aby pozbawić ich objawienia, które pragnie przekazać uczniom (Mk 4, 11n. 34). Mateusz przedstawia nam nieco inny obraz. Nie mówi, że przypowieść jest wypowiedzią zagadkową *per se*. Aby ją jednak zrozumieć, potrzebna jest zdolność rozumienia od Boga (ww. 11, 16). Tak więc mamy dwa punkty widzenia. Według Marka nieobjasniona przypowieść jest zagadkowa i niejasna zarówno dla uczniów, jak i tłumu (Mk 4, 13). Dlatego Jezus objaśnia im przypowieści (Mk 4, 34) i w ten sposób przekazuje im tajemnicę królestwa Bożego. Według Mateusza przypowieść jest zagadkowa jedynie dla tłumu, nie dla uczniów, ponieważ ci ostatni jako uczniowie właśnie stali się odbiorcami

Bożych zamiarów, a w związku z tym rozumieją przypowieści Jezusa. Po wtóre Mateusz w przeciwieństwie do Marka nie mówi, że Jezus przemawia w przypowieściach, aby uczynić ich niewidomymi i bez rozumienia, ale ponieważ są niewidomi i bez rozumienia. Jezus nie wywołuje takiego zachowania, ale tylko na nie odpowiada (H.J. Klauck, *Allegorie*, 252). Według Mateusza to, że Jezus przemawia do tłumu w przypowieściach dowodzi, że okazali się zatwardziałymi na słowo Objawienia. W Jezusowym przemawianiu dokonuje się sąd nad Izraelem.

14-15. Powyższy cytat z Iz 6, 9-10, podobnie jak w Dz 28, 26n, pochodzi dosłownie z LXX. Pojawia się także w J 12, 40, ale w nieco innym, bardziej rygorystycznym kształcie. Cytat pojawia się w ustach Jezusa i nie jest cytatem refleksyjnym. Formuła wprowadzająca wskazuje na wypełnienie. Jest to szczególnie ważny tekst ze ST przytaczany w NT wyjaśniający tajemnicę odrzucenia Jezusa przez Żydów. Zasadniczo powtarza on to, co wyraził w. 13. W porównaniu do tekstu masoreckiego LXX łagodzi ostrość wypowiedzi przez to, że podmiotem zatwardziałości nie jest już Bóg ani prorok. U Mateusza idzie bowiem nie o zamierzoną w działalności proroka zatwardziałość, jak w starotestamentalnej wypowiedzi, ale o ocenę i sąd nad tym, co zaistniało. Przytoczony cytat ujawnia przekonanie Mateuszowej teologii, iż Żydzi w swym odrzuceniu Jezusa i Jego głoszenia królestwa urzeczywistniają konsekwentnie to, co powiedział o nich Izajasz, a mianowicie, że będą słuchać, ale nie zrozumieją, będą widzieć, ale nie zobaczą. Ich niezrozumienie czynów i słów Jezusa prowadzi do niezrozumienia przypowieści.

Powyższe słowa stawiają pytanie o suwerenność Boga oraz ludzką odpowiedzialność. Mateusz zdaje się tutaj łagodzić pewne wypowiedzi Marka, które mogłyby stwarzać, mówiąc językiem późniejszej teologii systematycznej, wrażenie predestynacji. Szczególnie zmienna jest zmiana Markowego *aby* (*hina*: Mk 4, 12) na *ponieważ* (*hoti*: w. 13) przy podawaniu motywu przemawiania w przypowieściach. Tak więc jeśli wg Marka Jezus przemawia w przypowieściach, aby sprowadzić ślepotę zapowiedzianą przez Iz 6, 9n, to wg Mateusza Jezus przemawia tak z powodu ślepoty i niezrozumienia słuchaczy. Z tego też powodu w formule wypełnienia u Mt brak jest zwykłego w takim wypadku partykuły celowej (*hina*). Ewangelista pisze natomiast: *Tak spełnia się proroctwo Izajasza...* Poza tym Mateusz posługuje się LXX, co pozwala mu na uniknięcie trybu rozkazującego występującego w tekście hebrajskim („Uczyń twardym serce tego ludu...”). Wreszcie unika Markowego: „aby się... nie nawrócili i abym im nie odpuścił” (Mk 4, 12), kończy natomiast pozytywną uwagą o przyjęciu Bożego daru poznania (ww. 16-17). Łagodząc wypowiedzi o przeznaczeniu, Mateusz kładzie nacisk na odpowiedzialność i na zatwardziałość serca Żydów, nie pomniejszając suwerenności Boga (por. w. 11). Nie odrzucając zatem roli łaski ewangelista podkreśla odpowiedzialność tych, którzy odrzucają orędzie.



16. Jako przeciwieństwo cytatu odnoszącego się do tych będących na zewnątrz, pojawia się teraz makaryzm skierowany do uczniów. Także on mówi o widzeniu i słyszeniu, ale takim, które rzeczywiście się dokonuje. Uczniowie widzą cuda i słyszą głoszenie odbierając je jako znaki czasu zbawienia. Makaryzm różni się znacznie od tych z rozdz. 5. Wszystkie czasowniki są w czasie teraźniejszym, bez aluzji do królestwa, które nastąpi. Charakter aktualności zostaje ponadto uwytklony w w. 17. Eschatologiczne dobra oczekiwane przez stare przymierze są już teraz. Poza tym owo błogosławieństwo nie pociąga za sobą żadnej dolegliwości. Nie jest także przedstawione jako odpowiedź na aktualne utrapienia (pocieszenie strapionych, nasycenie głodnych itp.). Wyrażenie: *Błogosławione wasze oczy... wasze uszy...* oznacza: błogosławieni jesteście wy jako widzący i słyszący. Idzie o całego człowieka. W zestawieniu z Łk 10, 23 Mateusz wymienia obok oczu także i uszy zapewne dla zapewnienia paralelizmu z poprzednimi wersetami.

17. Za pomocą formuły: *Zaprawdę...* Jezus zwraca uwagę na nieźrównany przywilej uczniów. Istotnie jest czego słuchać i na co patrzeć. Nie ma wątpliwości, że dzieją się znaki mesjańskie (por. 11, 5). Takich dożyć czasów było zawsze pragnieniem ludzi (por. *PsSal* 17, 50; 18, 7: „Błogosławiony, kto żyć będzie w tych czasach”). Nie wszyscy podzielali owo pragnienie. Mateusz zastępuje tutaj „królów” wymienianych przez Łukasza (10, 24) „sprawiedliwymi”. Sprawiedliwi to ci, którzy usilnie starali się wypełniać wolę Boga. Ich pragnienie nie zostało wypelnione, dlatego uczniowie jako świadkowie obecnych czasów zbawienia są w bardziej szczęśliwej sytuacji.

### III. Aspekt kerymatyczny

*Funkcja przypowieści.* Przypowieści spełniają podwójną funkcję. Tym, którzy pozytywnie odpowiedzieli na głoszenie królestwa przez Jezusa, pozwalają lepiej rozumieć. Tym, którzy odrzucają Jezusa i Jego orędzie, przypowieści nie wyjaśniają niczego. I tak wiara prowadzi do pełniejszego rozumienia, niewiara prowadzi do większej niewiedzy. Przedmiotem owej wiedzy są „tajemnice królestwa”. Objasnia je rozdział 13. Rozpoczęły się działalnością Jezusa, są zatem już obecne jako wypełnienie zapowiedzi Starego Testamentu. Zarazem jednak jego niektóre elementy jak sąd dla nieprawych i ostateczne błogosławieństwo sprawiedliwych nastąpi dopiero w przyszłości. Królestwo stało się już rzeczywistością, ale jakby w ukryciu. Dlatego potrzebna jest wiara dla doświadczania królestwa w przejściowym jego okresie. Intencja przemawiania w przypowieściach jest więc podwójna. Jako wypowiedź na temat Żydów jest wyrzutem. Poprzez nie Jezus jako Kyrios, zarzucając Żydom ślepotę, głuchotę i brak rozumienia, kwestionuje ich roszczenie pozostawania wybranym ludem Boga. Jako wypowiedź skierowana do chrześcijan

perekopa ma charakter parenetyczny. Jezus Kyrios umacnia chrześcijan w ich przekonaniu pozostawania wspólnotą eschatologiczną Boga, która stała się dzie-  
dzicem królestwa.

### *Bibliografia*

Ehrlich C.A. *To See and Not Perceive: Isaiah 6, 9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTSup 64), Sheffield 1989; Ford J.M. *Seeing but not perceiving. Crisis and Context in biblical Studies*, SVTQ 35 (1991) 107-125; Klauck H.J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA NF 13), 1978.

#### **4.2.1.3. Wyjaśnienie przypowieści o siewcy (13, 18-23)**

<sup>18</sup> *Wy natomiast posłuchajcie przypowieści o siewcy.*

<sup>19</sup> *Do każdego, kto słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Żłty*

*i porwya to, co zasiane jest w jego sercu.*

*Takiego człowieka oznacza ziarno posiane na drodze.*

<sup>20</sup> *Posiane na miejscu skalistym oznacza tego,*

*kto słucha słowa i natychmiast z radością je przyjmuje;*

<sup>21</sup> *nie ma on w sobie korzenia, ale jest niestály.*

*Gdy przyjdzie ucisk lub prześladowanie z powodu słowa, zaraz się zalamuje.*

<sup>22</sup> *Posiane między ciernie*

*oznacza tego, kto słucha słowa,*

*lecz troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo,*

*tak że zostaje bezowocne.*

<sup>23</sup> *Posiane w końcu na ziemię żyzną*

*oznacza tego,*

*kto słucha słowa i rozumie je.*

*Taki wydaje plon:*

*jeden stokrotny, drugi sześćdziesięciokrotny, inny trzydziestokrotny”.*

### **I. Zagadnienia literacko-historyczne**

**Analiza i struktura.** Powyższa perekopa jest zbiorem czterech krótkich alegorii odpowiadających opisanym w przypowieści czterem sytuacjom zasianego ziarna. Ogólne wprowadzenie (w. 18) łączy całość z wypowiedzią Jezusa skierowaną do uczniów (ww. 16-17). Pierwsza alegoria (w. 19) różni się od pozostałych tym, że dopiero przy końcu wskazane jest podobieństwo do ziarna zasianego przy drodze. Pozostałe trzy alegorie (ww. 20-23) rozpoczynają się stałą formułą: *Posiane...*

oznacza tego, kto... Pomimo zarysowanych czterech sytuacji w rzeczywistości ukazane są dwie kategorie ludzi: tych, którzy słuchają i nie rozumieją, oraz tych, co słuchają i rozumieją. Dwie przeciwstawne sytuacje zależą od relacji słuchacza i słowa. Relacja do słowa określa status słuchającego. Struktura perykopy przedstawia się zatem następująco:

- 1) Wprowadzenie (w. 18)
- 2) Ziarno posiane na drodze (w. 19; por. w. 4)
- 3) Ziarno na miejscu skalistym (ww. 20-21; por. ww. 5-6)
- 4) Ziarno wśród cierni (w. 22; por. w. 7)
- 5) Ziarno na ziemi żyznej (w. 23; por. w. 8).

**Redakcja i tradycja.** Podobnie jak przypowieść o siewcy, tak też i jej objaśnienie przekazane zostało trzykrotnie (por. Mk 4, 13-20; Łk 8, 11-15). Jest to objaśnienie alegoryczne, które uwzględnia nową sytuację w stosunku do sytuacji przypowieści. Mateusz opiera się dość wiernie na tekście Mk 4, 13-20. Jedyna znaczniejsza interwencja pierwszego ewangelisty polega na usunięciu niejasności tekstu Markowego co do znaczenia ziarna. U Marka czytamy bowiem, że zasianym ziarnem jest słowo (Mk 4, 14n), a nieco dalej, że są nim ludzie, którzy słuchają słowa (Mk 4, 15. 16. 18. 20). W celu uniknięcia owej niejednoznaczności Mateusz pomija Mk 4, 14 i wprowadza poszczególne alegorie formułą stereotypową: *Posiane na miejscu skalistym... (wśród cierni... na ziemi żyznej...) oznacza tego...* (por. ww. 19a.c. 20a-b; 22a-b; 23a-b). Czasownik *akouein* pojawia się u Marka jedynie jeden raz w czasie teraźniejszym (na końcu), u Mateusza natomiast za każdym razem pojawia się czas0 teraźniejszy. Może to oznaczać, że różne sposoby słuchania powtarzają się. Poza tym Mateusz łagodzi wyrzut skierowany do uczniów (Mk 4, 13) i nadaje opowiadaniu o siewcy nazwę przypowieści (w. 18). Wprowadza określenie „Zły” w miejsce „szatan”.

**Autentyczność.** W tej sprawie istnieją dwie opinie. W przekonaniu niektórych autorów (C.E.B. Cranfield, *Mark*, 405nn; zob. także wyżej) objaśnienie przypowieści pochodzi od Jezusa. To, że *EvTm* nie posiada przypowieści o siewcy, nie musi wskazywać na wtórność interpretacji, ponieważ *EvTm* mogła opuścić przypowieść z bliżej nam nieznanych powodów. Inni (J. Jeremias, *Gleichnisse*, 75nn) reprezentują odmienne zdanie, sądząc, że objaśnienie jest dziełem pierwotnego Kościoła. W każdym razie tekst Mateusza jest wtórny względem Marka.

## II. Egzegeza

18. Niniejszy werset stanowiący wprowadzenie w perykopę jest – jak wynika z porównania z synoptykami – pochodzenia redakcyjnego. Ujawnia się to m.in. w pominięciu występujących u Marka karcących słów skierowanych do uczniów.

Poprzez wyrażenia: *Wy natomiast* oraz *posłuchajcie* ewangelista podkreśla różnicę pomiędzy uczniami jako odbiorcami objawienia a Żydami, którzy utracili dostęp do objawienia (13, 10-13, 16n). Jezus objaśnia przypowieść jedynie uczniom, a to objasnienie nie jest – jak u Marka – pokonaniem niewiedzy uczniów, ale świadectwem posiadania przez nich a danej im od Boga zdolności rozumienia właściwego sensu Jezusowych słów (J.D. Kingsbury, *Parables*, 54).

19. W tekście Marka pewna niejasność wynika stąd, że początkowo zasiane ziarno oznacza słowo (Mk 4, 14), a potem od w. 16 – człowieka, który usłyszał słowo. U Mateusza ziarno nie jest identyfikowane z głoszonym słowem. Ziarnem są tutaj ludzie, którzy słuchają słowa. W przeciwieństwie do Marka, który stosuje wyrażenie „słowo”, Mateusz mówi o *słowie królestwa*. Dla Mateusza „słowo królestwa” (słowo o królestwie) to nic innego jak całe orędzie Kościoła dotyczące Jezusa. „Słowo królestwa” to kerygma o nadejściu Bożego panowania, a także Didache, czyli pouczenie, które podtrzymuje chrześcijan w ich życiowej drodze. Ewangelista przedstawia sytuację, w której człowiek słyszy wprawdzie słowo o królestwie, ale go nie rozumie. W w. 23 natomiast mowa jest o człowieku, który rozumie słowo. Już z tego wynika, że rozumienie stanowi kluczowe pojęcie omawianej perykopy. Konsekwencją rozumienia jest „wydawanie plonu”. Wydawanie plonu jest zatem dowodem, że słowo zostało zrozumiane i polega na pełnieniu woli Boga. Jeśli zatem człowiek nie rozumie słowa o królestwie, czyli nie zna woli Boga i nie wypełnia jej, jest w gruncie rzeczy sprzeciwiającym się Bożej woli i „bezbożnym”. Do takiego człowieka przychodzi Zły i porwuje zasiane słowo. Terminem „zły” Mateusz zastępuje Markowe wyrażenie „szatan” (Mk 4, 15). Wyrażenie *zły* (*ponēros*) jest częste w Ewangelii Mateusza. Pojawia się 26 razy (u Mk: 2, Łk: 13). Oznacza sprzeciw wobec woli Bożej i może odnosić się do osoby, czynu albo rzeczy. Osoba, czyn albo rzecz może być „zła”. Szatan jest uosobieniem wszelkiego sprzeciwu wobec Boga, tj. wszelkiej bezbożności, dlatego ewangelista nazywa go „Złym”. W konsekwencji stwierdza, że kiedy człowiek okazuje się bezbożnym, sprzeciwiającym się Bogu, czyli złym, popada w moc Złego, który wykradając słowo, czyni go tym bardziej złym i tym bardziej sprzeciwiającym się Bogu.

20-21. Drugi wymieniony w objaśnieniu człowiek „słucha słowa i z radością je przyjmuje”. Za tymi słowami kryje się najprawdopodobniej doświadczenie pierwszych misjonarzy, kiedy to ich orędzie przyjmowano z radością (por. 1 Tes 1, 6). Ewangelista nie bez przyczyny mówi o przyjmowaniu słowa, nie zaś rozumieniu. Rozumienie bowiem jest oznaką ucznia, w którym słowo zapada tak głęboko, iż wydaje plon (w. 23). Wymieniony tutaj człowiek „nie ma w sobie korzenia i jest niestały”. Tymczasem zostaje wystawiony na *ucisk* (*thlipsis*) i *prześladowanie* (*diōgmos*) z powodu słowa. Ucisk (*thlipsis*) w Ewangelii Mateusza



oznacza trudną sytuację, która pochodzi od zewnętrznych okoliczności (w przeciwieństwie do Pawła, który mówi o duchowym ucisku: 2 Kor 2, 4; 7, 5; Flp 1, 17). Są to zatem różnorodne udręki jak śmierć, nienawiść wrogów, odstępstwa, zdrady, działalność fałszywych proroków i in. (por. 24, 9-12). Paradoksalnie wszystkie te zagrożenia uzmysławiają i budują świadomość eschatologiczną wierzących, są oznaką końca i zapowiadają przyjście Syna Człowieczego (24, 3. 30n). Tak więc „ucisk” jest przewidzianym przez Boga cierpieniem i niezwykłą częścią bycia uczniem Jezusa. Jest tym, co uderzy z zewnątrz i od wewnątrz i powinno być przyjęte z cierpliwością i wytrwałością przez tych, którzy chcą być zbawieni (por. Dz 14, 22; Rz 8, 35; 2 Tes 1, 4; Hbr 10, 33; Ap 7, 14). Wyrażenie *prześladowanie* (*diōgmos*) posiada podobne znaczenie. W Ewangelii Mateusza używane jest w znaczeniu niesprawiedliwości fizycznej lub słownej, na które chrześcijanin powinien być przygotowany. Prześladowcami są Żydzi, poganie oraz odstępcy. W wyniku ucisku i prześladowań człowiek, o którym mowa *zalamuje się* (*skandalidzetai*). Wyrażenie to wyraża w Ewangelii brak lub niedoskonałość wiary a w konsekwencji otrzymuje wydźwięk eschatologiczny. Wspomniany ucisk i prześladowanie pojawia się z *powodu słowa* (w. 21b). Sformułowanie to odzwierciedla popaschalną teologię. W czasie ziemskiej działalności Jezus sam był skałą „na upadek i na powstanie wielu” (Łk 2, 34). Jezus mówi o zgorszeniu z jego powodu (26, 31. 33). Po Wielkanocy skałą zgorszenia stało się słowo głoszone przez Kościół. W czasie działalności Jezusa zbawienie albo odrzucenie zależało od postawy człowieka wobec osoby ziemskiego Jezusa. W czasach Kościoła zależy ono od postawy wobec słowa głoszonego przez Kościół.

22. Kolejna wypowiedź przenosi nas w obszar zmagania się Kościoła z wpływami zewnętrznymi. W przekonaniu uczonych wspólnota Mateuszowego Kościoła pośród swych członków liczy ludzi dość zamożnych (G.D. Kilpatrick, *Ori-gins*, rozdz. 7). Dla tych chrześcijan słyszane słowo nierzadko było trudnym do pełnej akceptacji i czyniło ich ludźmi niewydającymi plonu. Jak ważnym jest dla Mateusza ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem bogactwa, dowodzi przestroga z Kazania na Górze bezpośrednio po centralnym temacie modlitwy, a także wskazania w Mowie Misyjnej. Wyrażenie *apatē* oznacza: *ułudę, oszustwo*, ale także *przyjemność, rozkosz*. Idzie tu zapewne o obiektywne niebezpieczeństwo, jakim są dobra materialne. *Troska* natomiast wskazuje raczej na subiektywne nastawienie do świata i jego dóbr.

23. Werset ten wraz z wprowadzoną ideą „rozumienia” uzmysławia, że cztery opisane przypadki wyrażają w gruncie rzeczy dwie kategorie ludzi. Albo jest to człowiek, który rozumie słowo i okazuje to w swoim życiu (w. 23), albo nie rozumie i pozostaje bez owocu (ww. 19-22). To rozumienie oznaczało poznanie intelektualne jak np. znajomość nauczania faryzeuszy i saduceuszy (16, 12). Rozumienie

jest ściśle związane z słuchaniem (ww. 13, 19, 23). Tym, co jest słuchane i rozumiane, jest słowo o królestwie (ww. 19, 23). Rozumienie ma miejsce wtedy, kiedy to, co zostało usłyszane (w. 13) i pochwycone umysłem, dotyka serca człowieka (w. 19), tj. warstwy umysłowej i emocjonalnej człowieka (por. np. 5, 28; 6, 21; 9, 4; 12, 24). Gdy to następuje, człowiek doznaje duchowego odnowienia, a jego konsekwencją jest czynienie woli Boga (w. 23c), czyli przynoszenie owocu, który podoba się Bogu (13, 23; 7, 16). Wraz z porównaniem ziarna zasianego na dobrą ziemię, objaśnienie przypowieści osiąga swój punkt kulminacyjny.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Paranetyczny aspekt perykopy.* Przypowieść o zasianym ziarnie i jego owocach odzwierciedla sytuację Mateuszowego Kościoła. Wspólnota Kościoła, zagrożona i nękana prześladowaniem, uciskami i różnymi przejawami materializmu, zostaje wezwana nie tylko do słuchania słowa o królestwie, ale także do takiego rozumienia, które prowadzi do pełnienia woli Boga. Wprawdzie wspólnota ta w ww. 16-17 została nazwana *blogosławioną*, ponieważ widzi i słyszy, jednak w obliczu pojawiających się problemów potrzebuje ostrzeżenia, aby otwartym sercem stanąć wobec oczekiwania Boga. Tym samym jednak perykopa wyjaśniająca powód przemawiania w przypowieściach, jak i perykopa objaśniająca przypowieść o siewcy skierowana jest do uczniów, nie zaś do tłumów w ogóle. Obydwie jednostki znajdują się w pewnej izolacji w stosunku do swego bezpośredniego kontekstu.

*Prawdziwe nawrócenie jest wtedy, gdy potwierdza je sposób życia.* Jezus szeroko rozsiewał swoje słowo, ale nie wszyscy jego słuchacze stali się uczniami. To, czego doświadczali słuchacze Jezusa sprawdza się w kolejnych pokoleniach. Otóż niekiedy słucha się jednym uchem, a drugim wypuszcza (13, 19), kiedy indziej zaczyna się dość gorliwie, ale porzuca z powodu trudności i prześladowań (13, 20-21), kiedy indziej wreszcie przyjmuje się Ewangelię, ale odciągają i pochłaniają inne sprawy i inne zainteresowania (13, 22). Są jednak i tacy, którzy rozumieją słowo, stają się uczniami królestwa i przekazują orędzie o królestwie innym.

### Bibliografia

Joosten J., *The text of Matthew 13, 21a and Parallels in the Syriac Tradition*, NTS 37 (1991) 153-159; Wenham D., *The Interpretation of the Parable of the Sower*, NTS 20 (1974) 259-319.

#### 4.2.1.4. Przypowieść o chwaście (13, 24-30)

<sup>24</sup> Inną przypowieść im przedłożył:  
„Z królestwem niebieskim jest tak, jak z człowiekiem,

który posiał dobre nasienie na swojej roli.

<sup>25</sup> Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciół,

posiał kąkol między pszenicę i odszedł.

<sup>26</sup> A gdy zboże wyrosło i wypuściło kłosy,

wtedy pojawił się i kąkol.

<sup>27</sup> Słudzy gospodarza przyszedli i zapytali go:

«Panie, czy nie posiałeś dobrego nasienia na swej roli?

Skąd więc wziął się kąkol?».

<sup>28</sup> Odpowiedział im: «Nieprzyjazyń człowiek to sprawił».

Rzekli mu słudzy: «Chcesz więc, żebyśmy poszli i zebrali go?».

<sup>29</sup> A on im odrzekł: «Nie, byście zbierając kąkol

nie wyrwali razem z nim i pszenicy.

<sup>30</sup> Pozwólcie obojgu rość aż do żniwa;

a w czasie żniwa powiem żenicom:

«Zbierzcie najpierw kąkol

i powiążcie go w snopki na spalenie;

pszenicę zaś zwieźcie do mego spichlerza»».

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Przypowieść o kąkolu i pszenicy łączy się z poprzednią perykopą za pomocą formuły wstępnej (w. 24a) pojawiającej się także na innych miejscach omawianego rozdziału (ww. 31, 33). Wprowadzenie do przypowieści jest charakterystyczne dla ewangelisty Mateusza (por. w. 24b; por. 7, 24, 26: 18, 23; 22, 2, 25). Znamienne, że objaśnienie przypowieści następuje nie bezpośrednio, ale nieco później w domu (ww. 37-43). Sama przypowieść składa się z dwóch sekcji, z ekspozycji i dialogu. Sekcja pierwsza, narracyjna (ww. 24b-26), przedstawia pszenicę zasianą przez właściciela (w. 24b) kąkolowi zasianemu przez nieprzyjaciela (w. 25). Sekcja druga (ww. 27-30) przedstawia dialog między sługami i panem. Pierwsza część owego dialogu (ww. 27-28a) podejmuje tematykę zawartą w ekspozycji, a mianowicie zasianie dobrego ziarna przez gospodarza oraz zasianie kąkolu przez nieprzyjaciela. Część druga dialogu (ww. 28b-30) zawiera długą odpowiedź właściciela. Obejmuje ona dwa polecenia: pszenica i kąkol mają rosnąć aż do żniwa, zaś w czasie żniw pszenica i kąkol mają być zebrane na właściwe im przeznaczenie (ogień i spichlerz). Schematycznie struktura przedstawia się zatem następująco:

1) Wprowadzenie (w. 24a)

2) Opowiadanie (ww. 24b-26)

a) Zasianie pszenicy przez właściciela pola (w. 24b)

b) Zasianie kąkolu przez nieprzyjaciela (w. 25)

c) Wytnięcie pszenicy i kłólu (w. 26)

3) Dialog (ww. 27-30)

a) Dialog pierwszy: kłólu konsekwencją działania nieprzyjaciela (ww. 27-28a)

b) Dialog drugi: we żniwa zebrać pszenicę i kłólu na właściwe miejsce (ww. 28b-30).

**Tradycja i redakcja.** Przypowieść występuje w miejscu Markowej przypowieści o zasiewie (Mk 4, 26-29). Reminiscencje słowne (*anthrōpos*, *katheudō*, *blastanō*, *choros*, *sitos*, *therismos*) przypominają Markową perykopę. Z tego powodu istnieją przypuszczenia, że Mateusz rozszerzył Markową przypowieść. Sprawa nie jest jednoznaczna i wydaje się, że reminiscencje słowne są raczej rezultatem podobnej sytuacji i niekoniecznie należy wiązać je ściśle z Markową perykopą. Na pytanie, dlaczego zatem Mateusz pominął Markową przypowieść o zasiewie, podaje się sporo odpowiedzi, co zresztą świadczy o ich ograniczonym walorze. Najprawdopodobniej przypowieść o zasiewie nie wydawała się Mateuszowi odpowiednią dla rozwijanej w 13, 1-35 polemiki przeciwko „niewiernemu Izraelowi”. W opinii niektórych (H. Weder, *Gleichnisse Jesu*, 123), pierwotnym jądrem przypowieści jest przeciwstawienie aktualnego wzrostu pszenicy i kłólu przyszłemu oddzieleniu podczas żniw (ww. 24b. 26. 30b), tj. usunięcie z opowiadania wzmianki o nieprzyjacielu (ww. 25. 27. 28a). Inną propozycją jest przyjęcie obszernej odpowiedzi gospodarza jako elementu wtórnego (w. 30). W takim razie przypowieść, podobnie jak 13, 3-8, nie miałaby wyraźnej wzmianki o sądzie. Wreszcie istnieją próby łączenia obydwóch tych propozycji. Wszystkie powyższe propozycje wychodzą z założenia, że istniała pierwotna przypowieść (por. Luz, II, 322nn). Jej treścią jest ostrzeżenie przed pośpiesznym odrzuceniem oraz zachęta do cierpliwości aż do żniwa. Bóg sam dokona oddzielenia w odpowiednim czasie. Uczniowie nie są zobowiązani do tworzenia doskonałej wspólnoty doskonałych. Są jednak tacy, którzy uznają jedność perykopy od początku (Sand, 283).

**Autentyczność.** Obok opinii o pochodzeniu przypowieści i objaśnienia od Jezusa (M. de Goedt, *L'explication*, 32nn) spotyka się opinie o pochodzeniu jądra przypowieści od Jezusa, natomiast objaśnienie miało być wtórne (Jeremias, Gnika), a nawet opinie o tym, że i przypowieść jak i jej objaśnienie są wtórne. W tej sprawie istotne jest, czy dopuszczenie do wzrostu bez wyrwania harmonizuje z nauczaniem Jezusa. Wydaje się, że tak właśnie jest. Ponieważ istniały pewne ugrupowania separatystyczne jak eseneńczycy czy faryzeusze, mogły zatem z ich kręgów pochodzić sugestie i zarzuty z powodu braku oddzielania się Jezusa od grzeszników. Natomiast element zdziwienia z powodu odkrycia kłólu w pszenicy może wskazywać na jego zaistnienie we wspólnocie. Wspólnota uswiadamia sobie swą niedoskonałość i swe braki.



## II. Egzegeza

24. Jak to wynika z wprowadzających ww. 34 i 36 (*alle parabole*), Jezus przedkłada kolejną przypowieść zgromadzonemu wokół Niego audytorium (*autois* – por. w. 2). Dopiero w w. 36 pouczenie zostanie skierowane konkretnie do uczniów. Czasownik *przedłożyć* (*paratithēnai*) ma znaczenie: *wystawić ucztę* (por. Łk 9, 16; 10, 8) lub też oznacza przedstawić określone prawo do rozważenia, zwłaszcza Prawo Mojżeszowe (Wj 19, 7). Tutaj Jezus przedkłada do rozważenia kolejną przypowieść. Jest to przypowieść – jak mowa o tym wyraźnie w tym miejscu po raz pierwszy – objaśniająca ideę królestwa Bożego (później jeszcze ww. 31, 33, 44, 45, 47). Od słuchaczy zależy, czy zechcą ją zrozumieć i przyjąć. Jezus nie mówi, czym jest królestwo niebieskie, ale stwierdza, że może ono być porównane do jakiegoś egzystencjalnie ważnego dla człowieka wydarzenia. Z tego też powodu, a także dlatego że formuła: *hōmoiōthē hē basileia* odpowiada aram. *š*, co oznacza: *z tą sprawą jest tak, jak z...*, najlepiej byłoby przełożyć: „Z królestwem niebieskim jest tak, jak z człowiekiem, który...” (nie zaś dosłownie: „królestwo niebieskie podobne jest do człowieka...”). Inaczej mówiąc, to, co dzieje się w królestwie, można porównać z tym, co dzieje się, kiedy człowiek... (J.D. Kingsbury, *Parables*, 97). Czasownik *hōmoiōthē* (*aoristum passivi*) zdaje się sugerować, że wzmiankowane królestwo jest nie tylko aktualnie obecne, ale także posiada już swoją historię (por. 25, 1, gdzie *hōmoiōthēsetai* wyraźnie wskazuje na przyszłość). „Człowiek”, który posiał nasienie zidentyfikowany jest w w. 27 jako *gospodarz* (*oikodespotēs*). Termin ten ewangelista Mateusz odnosi niekiedy do Boga (20, 1. 11; 21, 33), do Jezusa (10, 25), a nawet do chrześcijan (13, 52; 24, 43). W tym miejscu jest to wyraźna aluzja do Jezusa. W czasach Mateusza jest On w rozumieniu wierzących uwielbionym Panem (słuchy zwracają się do Niego: „Panie!”). *Nasienie* (*sperma*) oznacza niekiedy ludzi (por. 22, 24, 25). Wzmianka o tym, że nasienie było *dobre*, uprzedza w. 25, gdzie będzie mowa o nieprzyjacielu, który zasiał nasienie złe. Warto jeszcze zauważyć, że gospodarz posiał nasienie na swoim polu. To stwierdzenie jest ważne, ponieważ nieprzyjaciel zasiewa nasienie na polu, które nie należy do niego. W odniesieniu do słuchaczy Jezusa, „pole” zdaje się oznaczać lud Izraela.

25. Po wykonaniu zasiewu gospodarz oczekuje plonu. Wyrażenie: *gdy ludzie spali...* poszerza tło przypowieści. Należałoby się spodziewać, że to raczej gospodarz spał. W NT czasownik spać (*katheudō*) ma znaczenie metaforyczne i oznacza postawę ludzi wobec paruzji (Mt 25, 5; Mk 13, 36; 1 Tes 5, 6, 7). Wzmianka o spaniu ludzi odsuwa wszelkie przypuszczenie zaniedbania ze strony gospodarza. Co najwyżej, według słów przypowieści, zaniedbania dopuścili się „ludzie”. W literaturze apokryficznej „nieprzyjaciel” oznacza bardzo często „diabła” (zob. np. *TestDan* 6, 3n). W NT jedynie Łk 10, 19. W swym działaniu naśladuje on gospodarza, choć działanie to jest sprzeciwem wobec intencji gospodarza. W 13, 39 słowo

*nieprzyjaciel* odnosi się do diabła, personifikacji sprzeciwu wobec Jezusa raz tych, którzy należą do niego. Wynikiem jego działań jest obecność wilków pośród owiec (7, 15) i chwastu pośród pszenicy. Rodzaj chwastu, nazwany tutaj *dżidzania*, nie jest łatwo zidentyfikować. Słowo jest pochodzenia semickiego (syryj. *zizānā*; rabin.: *zōnim*; por. Chouraqui, 202) i nie pojawia się ani w LXX, ani w NT poza omawianym miejscem u Mateusza. Najczęściej podaje się, że chodzi o *lolium tenulentum*, trującą roślinę dość rozpowszechnioną na Wschodzie (StrBill I, 667). Trucizna pochodzi od gatunku grzyba, który często pojawiał się na roślinie. Podobna do pszenicy, rośnie na wysokość ok. 60 cm. Uchodziła za zdegenerowaną formę pszenicy. W przekładzie na język polski najlepiej pozostać przy „tradycyjnym” kąkolu („życica”: A. Jankowski, *Królestwo Boże*, 51; inne możliwe przekłady: „chwast” lub po prostu „zizania”). Na pytanie, o ile wypowiedź o sianiu chwastu jest realistyczna, niektórzy odpowiadają twierdząco, powołując się na prawo rzymskie, które przewidywało karę za tego rodzaju przestępstwo (IX 2 *ad legem Aquilian*). Inni jednak sądzą, że wzmianka o nieprzyjacielu siejącym chwast, burzy realizm wypowiedzi, bo skąd akurat tyle chwastu w posiadaniu nieprzyjaciela?

26. Rośliny wyrosły i wydały owoc. Ewangelista chętnie podejmuje temat wydawania owocu: *z owocu ich poznać...* (7, 20; por. także 3, 8, 10; 12, 23; 21, 34, 41, 43). Po owocach można rozpoznać uczniów Jezusa. Podobnie może być rozpoznana pszenica. Chwast, który początkowo podobny jest do pszenicy, może być rozpoznany dopiero wtedy, gdy wydaje owoc. Przez pewien czas jedno i drugie rośnie obok siebie na tym samym polu. Zdaje się to odzwierciedlać sytuację Kościoła Mateuszowego. Kościół, „prawdziwy Izrael” oraz judaizm faryzejski, czyli niewierny Izrael istnieją obok siebie, choć w sprzecznie. Wraz z tym werselem kończy się pierwsza część przypowieści.

27. Człowiek, który dokonał zasiewu (w. 24) teraz nazwany jest gospodarzem (por. 10, 25). Słudzy informują go o wydarzeniu i w ten sposób rozpoczyna się dialog. Słowo *śludzy* (*douloi*), występujące 25 razy w przypowieściach u Mateusza, posiada najczęściej znaczenie religijne. Kilka razy odnosi się do starotestamentalnych proroków (21, 34nn; 22, 3), zazwyczaj oznacza apostołów, wczesnochrześcijańskich misjonarzy i w ogóle członków Kościoła. „Śludzy” są wyraźnie kimś innym niż „żenicy” (w. 30). Ci ostatni w 13, 39 symbolizują aniołów, którzy towarzyszą Synowi Człowieczemu w dzień sądu (13, 39, 41n; 24, 31; 25, 31-46). Rola sług jest tutaj ograniczona. Nie wykonują żadnej pracy, ich rola sprowadza się do postawienia pytania i otrzymania objaśnienia od Pana. Pytanie jest podwójne. Pierwsze podsumowuje czynność zasiania opisaną w w. 24b. Wyrażenie „Panie” ma tutaj wyraźnie znaczenie chrystologiczne, zwłaszcza że w w. 37 gospodarz jest przedstawiony jako Syn Człowieczy. Pytanie zasadnicze brzmi: Skąd chwast? I nie idzie tu o wielką ilość chwastu, co łatwo można było zaznaczyć w pytaniu. Idzie

o pojawienie się chwastu w ogóle. Skąd w ogóle chwast, skoro zasiane zostało nasienie dobre?

28. Gospodarz pomija odpowiedź na pierwsze pytanie, tzn. nie potwierdza dobrej jakości wysianego nasienia. Jego odpowiedź skierowana jest ku pytaniu drugiemu. W odpowiedzi tej zawiera się pośrednio stwierdzenie dobrej jakości nasienia. Ponieważ nasienie było dobre, pojawienie się kąkolów jest wynikiem działania nieprzyjaciela. Słudzy wyrażają teraz gotowość usunięcia kąkolów. Nie było to czymś nieznanym dla palestyńskich rolników, ale raczej częścią ich praktyką (Wiefel, 254). Czy bowiem nie należy usunąć chwast, aby zasiane dobre ziarno mogło objawić się w całej swej urodzie? Rozmowanie przedstawione przez sługi zdaje się wskazywać, że Mateuszowy Kościół rozważał możliwość, a nawet potrzebę zdecydowanego oddzielenia siebie od judaizmu. Skłaniało ku temu nie tylko prześladowanie ze strony Żydów, ale także pragnienie ustanowienia świętej wspólnoty na podobieństwo wspólnoty z Qumran.

29. Odpowiedź gospodarza jest negatywna. Słudzy nie powinni wyrywać kąkolów w sytuacji pomieszania występowania pszenicy i kąkolów. Pomieszanie pszenicy z kąkołem nie sprawiało trudności w odróżnieniu pszenicy od kąkolów, ale w takim usunięciu jednego, aby nie powodowało to z koniecznością uszkodzenie drugiego (korzeń chwastu jest silniejszy i bardziej rozbudowany niż pszenicy). Próba przedwczesnego usunięcia kąkolów mogłaby jedynie przysporzyć szkody. Czasownik *zebrać* (*ekridzoō*) pojawia się w obrazach mówiących o zniszczeniu przez Boga (por. 15, 13; Jud 12; Mdr 4, 4; Syr 3, 9). Można byłoby wyobrazić sobie, że tą wypowiedzią kończyła się przypowieść.

30. Przypowieść osiąga swój punkt kulminacyjny w pozytywnej części wypowiedzi gospodarza. Sprowadza się do dwóch podstawowych stwierdzeń. Po pierwsze, to gospodarz, który dokonał zasiewu jest uprawniony do dokonywania oddzielenia. Po wtóre, godzina oddzielenia jeszcze nie nadeszła, ale z pewnością nastąpi (H. Hendrickx, *The Parables*, 57). Czas oddzielenia nastąpi wraz ze żniwami. Czas żniw zdaje się być odległy. Zanim to nastąpi, pszenica i zielsko będą rosły obok siebie. W czasie żniw zielsko zostanie wrzucone do ognia, pszenica natomiast zebrana do stodoł. W czasie żniw pojawiają się już nie słudzy, ale żęncy. Żęncy – jak się wydaje – nie będą przed żęciem wyrywać najpierw zielska, ale raczej zbiorą pszenicę, a pozostawią zielsko. Po wyschnięciu będzie ono zebrane także i spalone. Kolejność nie jest bez znaczenia. Oddzielenie i spalenie poprzedza akt ostatni. Ostatnim aktem jest zebranie do spichlerza. Zgodnie z oczekiwaniami judaistycznymi na końcu nastąpi sąd nad bezbożnymi i ocalenie sprawiedliwych. Przypowieść wskazuje na kontrast pomiędzy czasem obecnym, w którym pszenica i zielsko rosną obok siebie, a czasem żniw, w którym nastąpi oddzielenie dobra od



zła. Nie oznacza to, że Mateusz nie widzi różnicy między dobrem a złem już teraz. Ucznia dobrego odróżnia już teraz pełnienie woli Ojca (7, 21) i przynoszenie owocu (7, 16-20). Pomimo zatem eschatologicznego charakteru w. 30, centralna myśl perykopy wyrażona jest w stwierdzeniu: *Pozwólcie obojgu rość aż do żniwa...* Wskazuje to na świadomość odwleknięcia się paruzji, następnie wskazuje, że w tym czasie nie można oddzielić tych, którzy przyjęli słowo Jezusa, od tych, którzy go nie przyjęli. Po trzecie, Kościół powinien odznaczać się cierpliwością, ponieważ czas oddzielenia jeszcze nie nadszedł. Sąd jest sprawą Pana i nie należy do obszaru kompetencji Kościoła.

### III. Aspekt kerygmatyczny

*Poziomą interpretacji* (H. Hendrickx, *The Parables*, 60nn). W wygłoszonej przez Jezusa przypowieści na pierwszy plan wysuwają się trzy okresy: czas siania, czas pojawienia się owoców oraz czas żniw. Królestwo Boże jest głoszone. Ukazuje już swoje owoce. Obok pszenicy ukazuje się jednak także i kąkol. Jedno i drugie pozostanie aż do żniwa. Nadejście królestwa Bożego sprowadzi moment oddzielenia. Przypowieść mówi o bezwarunkowym zaproszeniu. Teraz jest czas zasiewu. Bóg dokonuje zasiewu, pozwala wydawać owoce, a w końcu dokonuje oddzielenia tego, co wartościowe, od tego, co bezużyteczne. Przypowieść została opowiedziana przez Jezusa prawdopodobnie jako reakcja na tendencje separatystyczne wśród ugrupowań faryzeuszy oraz wspólnoty qumrańskiej.

Na poziomie wspólnoty popaschalnej pojawiało się pytanie, skąd bierze się zło i dlaczego nie wszyscy przyjmują panowanie Syna Człowieczego. Wspólnota odpowiadała, że kąkol został posiany przez nieprzyjaciela gospodarza. Kiedy ludzie śpią, nieprzyjaciel ma wolną rękę. Zarazem wspólnota stawia sobie pytanie, jak ma się zachować w obliczu istnienia zła pośród siebie. Czy słudzy nie powinni stać się żniwiarzami? Odpowiedź jest jasna. Tego rodzaju oczyszczenie wspólnoty nie jest możliwe, ponieważ synowie królestwa mogliby zostać zniszczeni wraz z synami złego. Jest także nie na czasie, ponieważ kres jeszcze nie nadszedł (ww. 29, 30a). Świadomość różnicy pomiędzy Bogiem i człowiekiem wyrażona w różnicy pomiędzy sługami a żeńcami pozwala wspólnocie na poniechanie oddzielania dobrych od złych (w. 30a).

Na poziomie ewangelisty Mateusza przypowieść znalazła się w jednej z pięciu mów Jezusa (13, 1-52). Przypowieści zostały wygłoszone najprawdopodobniej w różnych okolicznościach. Mateusz zinterpretował je jako objaśniające tajemnice królestwa Bożego, jako objaśnienie dane wspólnocie chrześcijańskiej. Kształtowanie mowy rozpoczęło się już u Marka (Mk 4, 1-32) i Mateusz dokończył ten proces. Pod tym względem Mateusz podąża za Markiem. Brak jest jednak paraleli do Markowej przypowieści o zasiewie najwyraźniej zastąpionej przez przypowieść



o kłakolu (13, 24-30). W pierwszej swej mowie (5, 1 - 7, 29) ewangelista przedstawia głoszenie królestwa. W mowie zawierającej przypowieści objaśnia naturę królestwa (13, 11: tajemnice królestwa), jego wzrost, jego znaczenie i dopełnienie.

**Kłakol w Kościele?** Przypowieść odzwierciedla czas wczesnochrześcijański, kiedy to wraz z kształtowaniem się „porządku kościelnego”, stawiano pytanie, czy wybraństwo eschatologicznej wspólnoty nie sprzeciwia się istnieniu „kłakolu” we wspólnocie. Przekazana przez Mateusza przypowieść sprzeciwia się skrajnemu puryzmowi, przypominając, że czas ostateczny jeszcze nie nadszedł i że ludzkie sądy są zawodne. Wspólnota nie powinna uzurpować sobie prawo eschatologicznego Sędzięgo. Sąd zastrzeżony jest Bogu (Sand, 285).

### Bibliografia

Catchpole D., *John the Baptist, Jesus and the Parable of the Tares*, SJT 31 (1978) 557-570, Luz U., *Vom Taumeloch im Weizenfeld*, w: *Vom Urchristentum zu Jesus*, Fs. J. Gnika, Freiburg 1989, 154-171; Goedt M. de, *L'explication de la parabole de l'ivraie*, RB 66 (1959) 32-54; Marguerat D., *L'église et le monde en Matthieu 13, 36-43*, RTP 110 (1978) 111-129; McIver R.K., *The Parable of the Weeds among the Wheat (Matt 13, 24-30, 36-43) and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew*, JBL 114 (1995) 643-659; Steimetz F.J., „Unkraut unter dem Weizen” (Mt 13, 24-30), *WDr* 12/1 (1984) 96-98; Weder H., *Die Gleichnisse Jesu*, 120-128; Zeilinger F., *Redaktion in Mt 13, 24-30*, w: *Christus bezeugen* (EThSt 19), Fs. W. Trilling, red. K. Kertelge, Leipzig 1989, 102-19.

#### 4.2.1.5. Podwójna przypowieść: ziarno gorczycy i zacyzn (13, 31-33)

<sup>31</sup> *Przedłożył im też inną przypowieść:*

„Z królestwem niebieskim jest tak,  
jak z ziarnkiem gorczycy,  
które ktoś wziął i posiał na swej roli.

<sup>32</sup> *Jest ono najmnijšie ze wszystkich nasion,  
lecz gdy wyrośnie,  
jest większe od innych jarzyn  
i staje się drzewem,  
tak że ptaki przylatują i gnieźdzą się na jego gałęziach”.*

<sup>33</sup> *Powiedział im inną przypowieść:*

„Z królestwem niebieskim jest tak,  
jak z zacyznem,  
który pewna kobieta wzięła  
i włożyła w trzy miary mąki,  
aż się wszystko zakwasilo”.

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

*Analiza i struktura.* Kolejne dwie przypowieści, skierowane do tłumu, stanowią dyptych o symetrycznej strukturze, a nawet powtarzających się słowach. Druga przypowieść jest bardziej skondensowana. Brak w niej analogii do wypowiedzi objaśniającej kontrast pomiędzy *najmniejszym ze wszystkich nasion* a *największym spośród wszystkich jarzyn*. Nawiązanie do takiego kontrastu można dostrzec w stwierdzeniu o trzech miarach mąki, do którego włożono odrobinę zaczynu. W przypowieściach pojawiają się dwie osoby (mężczyzna i kobieta) jako protagoniści w swoich typowych czynnościach: zasiew i przygotowywanie posiłku. Struktura podwójnej przypowieści jest następująca:

- 1) Wprowadzenie (w. 31a)
- 2) Przypowieść o ziarnie gorczycy (ww. 31-32)
  - a) Stwierdzenie podobieństwa (w. 31)
  - b) Objaśnienie podobieństwa (w. 32)
- 3) Przypowieść o zaczynie (w. 33)
  - a) Wprowadzenie (w. 33a)
  - b) Właściwa przypowieść (w. 3b)

*Redakcja i tradycja.* Przypowieść o ziarnie gorczycznym stanowi połączenie relacji Mk 4, 30nn oraz Q (Łk 13, 18n). W relacji Łukaszej (Q) kładzie się nacisk na element wzrostu (zasiane ziarno wzrosło i stało się drzewem: por. 13, 19). Przeciwwstawienie, tak bardzo ważne u Marka i Mateusza (nasienie – drzewo), jest obecne, ale nie szczególnie podkreślane. Marek natomiast podkreśla przeciwieństwo pomiędzy „najmniejszym spośród nasion na ziemi” (Mk 4, 31c) oraz „największym spośród ogrodowych roślin” (Mk 4, 32b). Ewangelista Marek nie pomija także elementu tak ważnego dla Q, a mianowicie wzrastania (Mk 4, 32bc). Tak więc Markowa przypowieść o ziarnie gorczycznym charakteryzuje się zarówno przeciwstawieniem, jak i tematem wzrostu. Mateusz połączył obydwie wersje, podkreślając zarówno temat wzrastania, jak i kontrastu. Mateusz wzmiankuje, że ziarno gorczycy zostało zasiane w polu (temat wzrostu), było najmniejsze ze wszystkich nasion (kontrast), a kiedy urosło (temat wzrostu), stało się największym spośród wszystkich jarzyn (kontrast) i faktycznie stało się drzewem (wzrost i kontrast).

Przypowieść o zaczynie wywodzi się z Q (Łk 13, 20n). Jest przypowieścią bliźniaczą w stosunku do poprzedzającej, o czym przekonuje struktura, słownictwo, zaznaczony kontrast pomiędzy tym, co nieznaczące, a tym, co wielkie, a także obraz wzrostu. Mateusz wprowadza ją za pomocą znanej formuły (*Powiedział im inną przypowieść*). Od Mateusza pochodzi także zmiana „królestwo Boże” (Łk 13, 20 i prawdopodobnie Q) na „królestwo niebios”. Werset 34 natomiast zdaje się zależeć od Mk 4, 33-34.

**Gatunek.** W Ewangelii Marka mowa jest o doświadczeniu, które zdarza się regularnie i często, kiedy zasieje się ziarno gorczycy, kiedy wyrośnie, kiedy wypuści gałęzie. U Łukasza natomiast mamy do czynienia z rzeczywistą przypowieścią, opowiadaniem o jakimś szczególnym przypadku. Jest to opowiadanie o człowieku, który zasiał nasienie gorczycy w swoim ogrodzie. U Mateusza, podobnie jak u Łukasza, spotykamy opowiadanie o zaistniałym w przeszłości wydarzeniu, czyli przypowieść.

**Autentyczność.** Połączenie obydwóch przypowieści dokonało się prawdopodobnie na bardzo wczesnym etapie tradycji, prawdopodobnie w nauczaniu samego Jezusa. W ten sposób najłatwiej można wytłumaczyć występowanie połączenia dwóch przypowieści w tradycji ewangelicznej. Ten sam temat objaśniony jest dwoma oddzielnymi obrazami: przypowieścią o zgubionej owcy oraz o zgubionej drachmie (Łk 15, 4-10); o człowieku budującym wieżę i królu wybierającym się na wojnę (Łk 14, 28-32); o ukrytym skarbie i kosztownej perle (13, 44-46); o budowie domu na skale i na piasku (7, 24-27; Łk 6, 47-49). Wydaje się, że intencja w takich wypadkach miała charakter pedagogiczny. Jezus chciał przybliżyć jakąś prawdę swemu audytorium, przedstawiając jedną i tę samą myśl w dwóch odmiennych obrazach. Zaznaczano niekiedy, że zaczął w Biblii jest symbolem złego, a zatem z trudem mogłoby się odnosić do rozwoju królestwa.

## II. Egzegeza

31. Również ta przypowieść przeznaczona jest dla ogółu słuchaczy, tj. dla Żydów, jak to wynika ze słów wprowadzenia: *Inną przypowieść im przedłożył*, przez co obecny w całym rozdziale rys polemiczny ujawnia się w ten sposób także tutaj. Przypowieść rozpoczyna się porównaniem królestwa niebieskiego do ziarenka gorczycy (tutaj: *brassica nigra*; istniały też inne jej gatunki). Liście gorczycy gotowano i podawano w formie sałaty, ziarenka służyły jako przyprawa, do celów leczniczych oraz jako karma dla ptaków. Gorczycę hodowano w ogrodzie, ale również na polach. Dla zilustrowania królestwa nadawała się z dwóch racji. Wprawdzie, ściśle biorąc, nie było ono *najjnniejsze ze wszystkich nasion* (średnica: 1 mm), jednakże w Palestynie uchodziło za coś przysłowiowo najmniejszego (por. 17, 20; Łk 17, 6). Z drugiej strony, żadne inne tak małe ziarno wyrastając nie osiągało takich rozmiarów jak krzew gorczycy (2-3 m) i dlatego doskonale nadawało się do zilustrowania nieznaczących początków królestwa w osobie Jezusa oraz chwalebego zwieńczenia na końcu czasów (G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, II, 293). Warto dodać, że żydowskie oczekiwania nie znały eschatologicznego królestwa Bożego, które by przychodziło w uniżeniu. Objawienie się królestwa – w przekonaniu judaizmu – miało dokonać się wyłącznie w blasku majestatu. Nieco zdumiewa uwaga, że siewca zasiał je na swoim własnym polu. Jest to – być może – zależność od poprzedniej

przypowieści (w. 24) albo – co bardziej prawdopodobne – sygnał, że idzie o Izraela jako miejsce działalności Jezusa. Ten kierunek rozumienia sugeruje czasownik wyrażający czynność siania w czasie przeszłym (*aoristum*), jakkolwiek wszystkie następne słowa są w czasie teraźniejszym. Mowa jest zatem o czynności przeszłej, jednorazowej. Biorąc pod uwagę bliskość przypowieści o chwaście, w której „człowiek” jest zinterpretowany jako Syn Człowieczy, siewcą jest Jezus.

32. Nasienie gorczycy, wyrastając, *staje się drzewem, tak że ptaki przylatują z powietrza i gnieźdzą się na jego gałęziach*. Nazwanie końcowego stadium wzrostu drzewem jest świadomą przesadą. Ściśle biorąc, ptaki nie gnieźdzą ani nie chronią w gałęziach krzewu gorczycy. Przywołany jednak obraz drzewa, w którego gałęziach chronią się ptaki, jest bardzo częsty w Biblii i symbolizuje opiekę świadczoną przez króla wobec swych poddanych. W apologii Jotama, krzew ostu reprezentujący Abimeleka mówi do drzew: „Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla, chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu, a jeśli nie, to niech ogień wyjdzie z krzewu cierniowego i spali cedry Libanu” (Sdz 9, 15). W Ps 104, 12 Boża opieka opisywana jest w podobnych słowach: „Nad nimi mieszka plectwo powietrzne, spomiędzy gałęzi głos swój wydaje”. Ezechiel zapowiada odnowienie i przyszłą chwałę Izraela następująco: „Tak mówi Pan Bóg (...): Na wysokiej górze izraelskiej ją zasadzę. Ona wypuści gałązki i wyda owoc, i stanie się cedrem wspaniałym. Wszystko plectwo pod nim zamieszka wszystkie istoty skrzydlate zamieszkają w cieniu jego gałęzi...” (Ez 17, 22-23). Wreszcie także tekst Dn 4, 8 (LXX 4, 21): „Patrzałem, a oto drzewo w środku ziemi, a jego wysokość ogromna. Drzewo wzrastało potężnie, wysokością swą nieba sięgało... dawało pożywienie wszystkim. Pod nim szukały cienia zwierzęta lądowe, na jego gałęziach mieszkaly ptaki powietrzne...” – wywarł pewien wpływ na ostatni werset przypowieści (zob. także 4, 17). Dodać należy, że w apokaliptycznej i rabinackiej literaturze „ptaki niebieskie” oznaczają narody pogańskie, dlatego wyrażenie to w przypowieści może oznaczać narody spoza Izraela. W takim rozumieniu „zamieszkiwanie” (por. także Mk 4, 32; Łk 13, 19) może oznaczać włączenie narodów do ludu Boga. Obrazy tego rodzaju były zatem nieobce słuchaczom Jezusa. Przybierały coraz bardziej znaczenie mesjańskie odnosząc się do królestwa oraz mesjańskiego króla. Ostatni werset przypowieści potwierdza początkową wypowiedź, zapowiadającą przypowieść o królestwie Bożym. Mówi mianowicie o królestwie w jego stadium końcowym.

33. Krótkie wprowadzenie: *Powiedział im inną przypowieść...* informuje, że odbiorcami są ci sami Żydzi, do których skierowana była poprzednia przypowieść. Kontrast pomiędzy zacynem a dużą ilością ciasta jest zasadniczo taki sam, jak między ziarnem gorczyczym a wyrosłym zeń drzewem. Podobnie jak zadaniem mężczyzny w Palestynie było dokonywanie zasiewu, tak zadaniem kobiety przygotowywanie chleba (por. Rdz 18, 6). Trzy miary maki oznacza ok. 40 kg maki,



co mogłoby wystarczyć dla 150 osób (G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, IV, 120). Mateusz myśli tutaj jeszcze raz o skromnych początkach królestwa Bożego w Jezusie a końcową formą królestwa przy końcu czasów.

Orędzie przypowieści, które kieruje się ku Żydom sprowadza się do postawienia zarzutu, że pozostają oni ślepyi na sposób działania Bożego. Żydzi oczekiwali królestwa, które całkowicie zmieni warunki Izraela w świecie. Tymczasem królestwo Boże przyszło w Jezusie i przez Jezusa w Kościele. Podobnie jednak jak wielka ilość ciasta zależy od niewielkiej ilości zaczynu, tak ostateczne objawienie się królestwa będzie wynikiem obecnego Bożego działania, ośrodkiem którego jest Kościół. Niewielka ilość kwasu w przeciwstawieniu do trzech miar maki oznacza działalność Jezusa, która jawi się jako mało znacząca w zestawieniu z wielkimi oczekiwaniami eschatologicznymi. W swej przypowieści Jezus mówi swym uczniom: wbrew zewnętrznym oznakom, Moja misja jest rzeczywistym początkiem Bożej interwencji, która przemienia świat. Ustanowienie królestwa jest podobne do kobyty, która ukryła niewielką ilość zaczynu w dużej ilości maki. Królestwo Boże według oczekiwań miało dokonać całkowitego odwrócenia sytuacji.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Poziomy interpretacji.* Pomimo całego podziwu dla Jezusa uczniowie nie tak wyobrażali sobie przyjście Mesjasza i czasów eschatologicznych. W swych przypowieściach Jezus wykazuje zrozumienie dla trudności słuchaczy. Posługując się obrazem ziarna gorczycznego, Jezus ukazuje, że rozumie ich trudności. To prawda, początki zdają się być nieznaczące, niemniej jest to rzeczywiście początek wypełniania się wielkich Bożych obietnic. Działalność Jezusa nie była widowiskowa według ludzkich standardów, nie oznacza to jednak, że nie jest ona początkiem eschatologicznego procesu, przez który Bóg zamierza ostatecznie ustanowić swe chwalebne królestwo. Uczniowie nie potrzebują odczuwać przygnębienia z powodu nieznaczących początków. Istnieje bowiem ścisły związek pomiędzy niewielkimi początkami a wielkim wzrostem. Przypowieść o ziarnie gorczycznym objaśnia nie tylko przyszłość, ale pozwala zrozumieć także teraźniejszość. Podkreśla mianowicie decydujące znaczenie teraźniejszości. Z pewnością działalność Jezusa na ziemi była uprzywilejowanym okresem na ziemi. Zmartwychwstały Pan kontynuuje jednak swoją działalność wśród nas. Także po jego zmartwychwstaniu pełnia królestwa jeszcze nie nadeszła. Ciągłe jesteśmy wydawani podobnym doznaniom, jakie były udziałem uczniów i słuchaczy Jezusa.

Mateuszowy kształt przypowieści posiada pewne cechy wspólne z relacją Markową i Łukaszową. Z Łukaszem łączy go charakter narracji, z Markiem – kontrast między nieznacznym początkiem a wspaniałym wypełnieniem. U Marka forma aorystu obrazuje początek, po czym następują czasowniki w formie czasu

teraźniejszego. U Mateusza spotykamy: *posiał... wzrosło... staje się drzewem...* Mateusz dostrzega Kościół w pełnym swym rozwoju. Mateusz spogląda wstecz, kiedy już nie jest nieznacznym ziarnem, dostrzega aktualny wzrost i patrzy w przyszłość, w której stanie się ono drzewem. Przypowieść o ziarnie znalazła się pomiędzy przypowieścią o chwacie (ww. 24-30) a jego interpretacją (ww. 36-43). Kontekst stanowi klucz do interpretacji przypowieści. Człowiekiem, który sieje ziarno gorczyczne jest Syn Człowieczy (13, 37). Polem jest świat (13, 38). Krzewem, które wyrasta jest królestwo Syna Człowieczego (13, 41). Drzewem jest prawdopodobnie królestwo Ojca (13, 43). Ptakami, które gnieźdzą się w jego gałęziach, są synowie królestwa (13, 38).

**Dzieje interpretacji.** W dziejach interpretacji ujawniają się trzy główne typy rozumienia omówionych przypowieści. Rozumienie eklezjologiczne bierze początek z doświadczenia cudownego rozprzestrzeniania się Kościoła. W takim rozumieniu Chrystus jest siewcą, od którego Kościół bierze swój początek. Augustyn przywoływał obraz księżycy, który po nowiu pojawia się ledwie widoczny, aż w końcu staje się tak wielki, że nie sposób go nie zauważyć (por. Maldonatus, *Comm. quat.* 276). W postaci kobiety upatrywano obraz wspólnoty Kościoła, która wnosi w świat Ewangelię i pozwala jej działać (np. Ambroży, *Exp. Lc.* 7, 191). Drugim kierunkiem rozumienia jest interpretacja indywidualistyczna. Często pojawia się identyfikacja ziarna gorczycznego względnie zaczynu z głoszonym słowem, nauczaniem Kościoła lub Ewangelii (zob. Jan Chryzostom, *Comm. Matt.* 46, 2; Hieronim, *Comm. Matt.* 108n). Augustyn interpretuje zaczyn jako miłość (*Quaest. ev.* I, 12). W szczególności trzy miary mąki dawały spore możliwości odnoszenia do różnych władz i części człowieka. Najczęstszy podział to: ciało, zmysły i umysł (Ambroży, *Exp. Lc.* 7, 191). W czasach nowożytnych próbowano uniknąć zacieśniania eklezjologicznego poprzez kosmopolityczny kierunek interpretacji. Mówiono wtedy o „zakwaszeniu świata”. Poprzez sprawiedliwość i świętość, poprzez religijność spodziewano się nasycić wszystkie dziedziny życia (Knabenbauer, I, 592). Królestwo Boże miało rozprzestrzenić się i przeniknąć wszystkie dziedziny życia.

### Bibliografia

- Bailey M., *The Parable of the Leavening Process*, BS 156/621 (1999), 61-71; Kaufmann L., *Aż się wszystko zakwasi...* (Mt 13, 33), *Żnak* 32/5-6 (1980) 675-679; Kogler F., *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditions-geschichtlichen Entwicklung* (FzB 59), Würzburg 1988; Kuss O., *Zur Senfkornparabel. Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig*, w: *Auslegung und Verkündigung*, t. 1, Regensburg 1963, 78-97; Laufen R., *Βασιλεία und Εκκλησία. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Gleichnisses vom Senfkorn*, w: *Begegnung mit dem Wort* (BBB 53), Fs. H. Zimmermann, red. J. Zmijewski, Bonn 1979, 105-140; Weder H., *Gleichnisse Jesu*, 128-138.

#### 4.2.1.6. Zakończenie przemówienia do tłumu (13, 34-35)

<sup>13</sup> *To wszystko mówił Jezus tłumom w przypowieściach, a bez przypowieści nie im nie mówił,*

<sup>35</sup> aby spełniło się słowo proroka<sup>a</sup>:  
Otworzę usta w przypowieściach,  
opowiem rzeczy ukryte od założenia świata<sup>b</sup>.

<sup>a</sup>) Niektóre manuskrypty (κ\*, Θ, Γ<sup>1</sup>) dodają *Ēsaion*. Jest więc możliwe, że późniejsi kopisci usuwali ową niedokładność, ponieważ cytowany tekst nie pochodzi z Izajasza, na co zwracał uwagę nawet Porfiriusz, zarzucając ignorancję Mateuszowi, o czym informuje Hieronim. Z drugiej jednak strony, jeśli żaden prorok nie był wymieniony, kopista mógł wymienić inną najbardziej znanego i cytowanego proroka, co nie było czymś niezwykłym (por. 1, 22; 2, 5; 21, 4; Dz 7, 48). Jest także możliwe, że kopista zauważywszy, że cytat pochodzi z Ps 78, 2 wpisał *Asaf*, co następni kopisci – jak sugeruje Hieronim – nie znając imienia takiego proroka (por. 2 Krn 29, 30), odczytali jako *Izajasz*. Nie ma jednak żadnego świadectwa, które miałoby lekce *Asaf*. Przyjmujemy powagę świadectw zewnętrznych jako rozstrzygające w tej kwestii (TCGNT, 33).

<sup>b</sup>) Niektóre rękopisy (κ<sup>1</sup>, B, P, e, k) opuszczają *kosmou*. Inne (κ<sup>2</sup>, C, D, L, W, Θ, Γ<sup>1</sup>, lat. sy<sup>2</sup> n, co) przyjmują lekcie dłuższą. Wprawdzie jest regułą, że lekcie krótsza *potior*, niemniej z uwagi na liczbę i wagę świadectw opowiadających się za lekcie dłuższą, zachowujemy lekcie dłuższą. Niektórzy wydawcy umieszczają lekcie *kosmou* w nawiasach (por. TCGNT, 33-34).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Powyższa perykopa kończy pierwszą połowę przemówienia Jezusa w przypowieściach, skierowaną do szerokiego kręgu odbiorców. Znajduje się wyłącznie u Mk 4, 33-34 i Mt 13, 34 w odmiennym jednak kształcie. U Marka znajdujemy, że Jezus przemawiał w przypowieściach „o ile mogli pojąć”, ale osobno „objaśniał wszystko swoim uczniom”. Mateusz wyraża się jaśniej: Jezus przemawiał do tłumu jedynie w przypowieściach. Nie wspomniał o uczniach, natomiast przytoczony starotestamentalny tekst pozwala zrozumieć, że celem przypowieści było odsłonić rzeczy zakryte od dawna, co przeciwstawiałoby się ww. 10-15. Dwa wersety 34 i 35 powiązane są ze sobą słowem łączącym: „przypowieść”. Poza tym są to dość różne w swej treści zdania. Werset 34 zaczerpnięty jest z Mk 4, 33n, zaś w. 35 zawiera cytat z Ps 78, 2 (LXX 77, 2), przy czym pierwszy stych zgadza się dosłownie z LXX, podczas kiedy drugi różni się całkowicie, co do słownictwa, ale nie co do treści. Cytat wprowadzony jest za pomocą typowej dla Mateusza formuły przytoczenia.

## II. Egzegeza

34. Niniejszy werset stwierdza, że nauczanie Jezusa o tajemnicach królestwa skierowane do tłumu dokonywało się w przypowieściach. Przypowieści te dawały rozumienie królestwa tym, którzy przyjmowali orędzie, natomiast zaciemniały tym, którzy odrzucali orędzie o obecności królestwa. Werset ten zdaje się podsumowywać 13, 1-33, odmalowując impas istniejący pomiędzy Jezusem (i Kościołem) a Żydami (J.D. Kingsbury, *Parables*, 89).



35. Tego rodzaju nauczanie, tj. nauczanie w przypowieściach było zapowiedziane w ST. Ewangelista mówi tu o proroku, tekst jednak zaczerpnięty jest z Ps 78, 2. Może to sugerować, że autorem psalmu jest prorok (Dawid albo Asaf, o którego prorockiej działalności czytamy w 1 Krn 25, 2). Może to pochodzić także stąd, że w rozumieniu ewangelisty cały ST miał charakter prorocki. Cytat w pierwszej swej części jest zrozumiały i jasny. Nieco trudniej przedstawia się rzecz w drugiej części, gdzie mowa o ujawnieniu tego, co było zakryte od założenia świata. Pozornie może to wydawać się niezupełnie zharmonizowane z ww. 10-13, gdzie powiedziano, że bez Bożego objawienia przypowieści pozostają niezrozumiałe. W rzeczywistości jednak nie ma tu sprzeczności. *Rzeczy ukryte od założenia świata* to także treść przypowieści Jezusa. Przypowieści zaś, zgodnie z ww. 10-13, mogą być zrozumiałe jedynie przez tych, którzy otrzymują jej rozumienie od Boga. Rozumienie takie stało się udziałem uczniów Jezusa. Prowadzi to w konsekwencji do głębokiego podziału pomiędzy Kościołem a niewiernym judaizmem. Mateuszowy Kościół uważa się za prawowitego odbiorcę Bożego objawienia, zakrytego od założenia świata.

Cytat z ST sugeruje, że przemawiając w przypowieściach, Jezus postępuje zgodnie z wyrażoną w ST wolą Boga. Jezusowe przemawianie w przypowieściach jest więc zdaniem ewangelisty pośrednim autoryzowaniem Jezusa. Ponadto wypełnienie proroctwa podkreśla mesjańską godność Jezusa. Skoro Bóg przez Jezusa przekazał zakryte objawienie, które prorocy i sprawiedliwi ludzie pragnęli słyszeć i widzieć (13, 10n), to Jezus z pewnością jest Mesjaszem.

### III. Aspekt kerymatyczny

Mateusz posługuje się cytatem dla zaznaczenia istotnej właściwości przemawiania Jezusa. Jezus objaśnia rzeczy zakryte, zgodnie zresztą z prorocką zapowiedzią, ale Izrael nie był gotowy uznać i przyjąć ukrytych skarbów. Tak więc z jednej strony dowiadujemy się, że wspólnota uczniów Jezusa – Kościół słucha słowa (Siewcy), jest odbiorcą Bożego objawienia (racja przemawiania w przypowieściach), żyje w obszarze Bożej mocy (o chwaście), stanowiąc eschatologiczną wspólnotę Bożą (o gorczycy i kwasie). Z drugiej strony dowiadujemy się, że Żydzi nie odpowiedzieli na głoszone im słowo (siewca), że zamknęli się wobec Bożego objawienia (racja przemawiania w przypowieściach), że pozostają w obszarze panowania szatana i sąd eschatologiczny sprowadzi na nich zagładę (o chwaście). Wszystko to dlatego, że nie rozpoznali przychodzącego do nich królestwa Bożego.

### Bibliografia

Menken M.J.J., *Isaiah and the 'Hidden Things': The Quotation from Psalm 78, 2 in Matthew 13, 35, w: The Use of Sacred Books in the Ancient World (CBET 22)*, red. L.V. Rutgers, Leuven 1998, 61-77; Segbroeck F. van, *Le scandale de l'incroyance. La signification de Mt 13, 35*, EThL 41 (1965) 344-372.



## 4.2.2. Jezus i uczniowie – nauczanie w przypowieściach (13, 36-58)

## 4.2.2.1. Wyjaśnienie przypowieści o chwacie (13, 36-43)

<sup>36</sup> Wtedy odesławszy tłumy, wszedł do domu.  
 Uczniowie przystąpili do Niego, mówiąc:  
 „Wyjaśnij nam przypowieść o kłakolu na roli”.  
<sup>37</sup> On zaś, odpowiadając, rzekł:  
 „Tym, kto sieje dobre nasienie jest Syn Człowieczy,  
<sup>38</sup> rolę jest świat,  
 dobrym nasieniem są synowie królestwa,  
 kłakolem są synowie złego.  
<sup>39</sup> Nieprzyjacielem, który go posiał jest diabeł.  
 Żniwem jest koniec świata, a żęncami są aniołowie.  
<sup>40</sup> Jak więc zbiera się kłakol i spala w ogniu,  
 tak będzie przy końcu świata.  
<sup>41</sup> Syn Człowieczy pośle aniołów swoich;  
 ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia  
 i tych, którzy dopuszczają się nieprawości,  
<sup>42</sup> i wrzucą ich w piec rozpalony;  
 tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.  
<sup>43</sup> Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego.  
 Kto ma uszy<sup>b</sup>, niechaj słucha”.

<sup>a</sup>) Kodeksy C, L, W, Θ, Γ<sup>11</sup>, sy<sup>a, b</sup>, bo dodają *toutou*. Przyjmujemy lekcję krótszą, ponieważ najprawdopodobniej kopista dodał zaimek pod wpływem formuły występującej w nowotestamentalnych pismach (por. 12, 32; Łk 16, 8; 20, 34; Rz 12, 2; 1 Kor 1, 20; 2, 6, 8; 3, 18; 2 Kor 4, 4; Ef 1, 21; 1 Tm 6, 17; 2 Tm 4, 10; Tt 2, 12).

<sup>b</sup>) W tym miejscu kodeksy κ<sup>2</sup>, C, D, L, W, Γ<sup>13</sup>, lat, sy, co dodają: *akouein*. Nie widac żadnej racji, dla której lekcja miałaby być usunięta z ważnych kodeksów, które jej nie mają, gdyby faktycznie była oryginalna (por. TCGNT, 34).

## I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Uwaga redakcyjna informuje o zmianie okoliczności nauczania Jezusa (w. 36a; por. 13, 1). Nowymi odbiorcami są uczniowie, którzy proszą o wyjaśnienie przypowieści o chwacie (w. 36b). Odpowiedź Jezusa składa się z dwóch części. W części pierwszej (ww. 37-39) objaśnione zostały alegorycznie niektóre terminy przypowieści. Część druga (ww. 41-43) ukazuje za pomocą pojęć apokaliptycznych los bezbożnych i sprawiedliwych. Dwie sceny ilustrują dramat

apokaliptyczny: Syn Człowieczy wysle aniołów w celu zebrania i ukarania bezbożnych; sprawiedliwi zaś dostąpią szczęśliwości królestwa niebieskiego. O ile pierwsza część ukierunkowana jest na przypowieść i jej objaśnienie, o tyle związki części drugiej z przypowieścią są luźniejsze. Pomiedzy pierwszą i drugą częścią znajduje się werset łączący (w. 40). Obydwie części ukazują postać Syna Człowieczego. W części pierwszej jest aktualnie działającym, w części drugiej – eschatologicznym Sędzią. Systematycznie struktura perykopy przedstawia się następująco:

- 1) Wprowadzenie: pytanie uczniów (w. 36)
- 2) Odpowiedź Jezusa (ww. 37-43)
  - a) Identyfikacja siedmiu elementów przypowieści (ww. 37-39)
  - b) Wskazanie analogii do czasów ostatecznych (w. 40)
  - c) Zastosowanie analogii (ww. 41-43a)
    - do bezbożnych (ww. 41-42)
    - do sprawiedliwych (ww. 43a)
  - d) Końcowa zachęta (w. 43b).

**Redakcja i tradycja.** Dość często spotyka się przekonanie przypisujące powyższą perykopę w całości działalności redakcyjnej Mateusza. Wydaje się jednak, że należy tutaj liczyć się z niejednorodnym pochodzeniem. Opis sądu (ww. 40-43), zwany małą apokalipsą, pozostaje w widocznym związku z terminologią apokaliptyczną. Terminologia ta wskazuje, że ewangelista przepracował wcześniejszą wypowiedź. Elementy takie jak: aniołowie wymierzający karę, piec ognisty oraz jasnienie sprawiedliwych należą do klasycznych obrazów apokaliptyki. Piec ognisty wspomniany jest w NT jedynie w Mt 13, 42. 50 oraz Ap 1, 15; o tym, że sprawiedliwi będą świecić, w NT mowa jest jedynie tutaj. Wzmianka o posłaniu aniołów pojawia się jeszcze w Mk 13, 27/Mt 24, 31. Natomiast Mateuszowej redakcji należy przypisać wzmiankę o królestwie Syna Człowieczego (16, 28; 20, 21), o królestwie Ojca, o zgorszeniach, ludziach czyniących nieprawość, formułę o płaczu i zgrzytaniu zębami, wypowiedź o końcu świata. Co do powstania pierwszej części, to jest ona najprawdopodobniej dziełem Mateuszowej redakcji. Zauważalna jest selektywna interpretacja ww. 24-30. Brak jest np. objaśnienia snu ludzi, sług. Bez wyjaśnienia pozostaje także spichlerz, albo wcześniejsza rozmowa sług z gospodarzem, przede wszystkim zaś samo oczekiwanie, któremu w przypowieści przydano tak wielkie znaczenie. Jednoznacznie na pochodzenie Mateuszowe wskazuje uwaga wprowadzająca w. 36.

**Autentyczność.** Z tego, co powiedziano dotychczas wynika, że objaśnienie przypowieści zawdzięczamy Ewangelście, który dokonał tego, posługując się obrazami apokaliptycznej tradycji (Gnilka, I., 503). Dokonał tego w oparciu o pouczenia pochodzące od Jezusa. W szczególności przedmateuszową tradycję stanowi alegoryzujący katalog znaczeń (ww. 37-39).

## II. Egzegeza

36. Jezus powraca teraz do domu, z którego wyszedł w celu wygłoszenia przemówienia do ludu. *Tam przystąpili do Niego uczniowie...* (por. 13, 10a). Dom jest miejscem katechezy skierowanej do uczniów. Uczniowie *przystępują* do Jezusa jakby do króla albo niebiańskiej postaci (por. 8, 1; 14, 13; 19, 2; 20, 29). Jezus przedstawiony jest zatem jako uwielbiony Pan przemawiający w ważnych dla wspólnoty sprawach. Prośba: *Wyjaśnij nam przypowieść...* powtarza słowa z 15, 15b. Rzadki czasownik: *diasafeson* (jeszcze jeden raz w 18, 31) użyty jest w Dn 2, 6 na oznaczenie wyjaśnienia snu. Widoczne jest, że słownictwo apokaliptyczne wywiera znaczny wpływ na Mt 13. Rozumienie spraw przychodzi w wyniku pouczenia Jezusa Nauczyciela. Pouczenie w domu może wskazywać na sytuację Mateuszowej wspólnoty. Dom był miejscem wspólnotowej katechezy.

37. Rozpoczyna się alegoryczne wyjaśnienie przypowieści. Gospodarzem i siewcą jest Syn Człowieczy. W w. 41 Syn Człowieczy jest główną postacią Sądu Ostatecznego. W jednym i drugim wypadku Syn Człowieczy to nikt inny, jak tylko Jezus. On jest Tym, który w czasie swej ziemskiej działalności dokonywał zasiewu. On jest wywyższonym Panem, który dokonuje zasiewu poprzez swych wysłanników, poprzez działalność Kościoła (28, 18nn). Ten sam Syn Człowieczy przybędzie jako Sędzia rodzaju ludzkiego (w. 41). Tak więc Syn Człowieczy, *który sieje dobre ziarno* – to Jezus Kyrios, który poprzez swych ziemskich ambasadorów ustanawia swe panowanie na ziemi w epoce Kościoła, i który jako Sędzia rodzaju ludzkiego powróci na końcu czasów. Według Mateusza działalność ziemskiego Syna Człowieczego ograniczała się do domu Izraela (15, 24). Tutaj natomiast mowa jest o uniwersalnej misji Syna Człowieczego na całym świecie (W. Trilling, *Israel*, 102).

38. *Świat* jest najwyraźniej terminem redakcyjnym, ponieważ w języku aramejskim brak jest dlań odpowiednika. Słowo to występuje 8 razy u Mateusza, 3 razy u Marka, 3 razy u Łukasza oraz 78 razy u Jana. Świadczy to o dojrzewanu idei misyjnej we wspólnotach chrześcijańskich. Ten typ ośrodkowego uniwersalizmu jest późniejszy od dośrodkowego uniwersalizmu proroków (por. Iz 2, 2n; 54, 7; Mi 4, 1). Świat jest tutaj rozumiany jako szerokie pole chrześcijańskiego głoszenia. W 5, 14 uczniowie przedstawieni są jako światło świata. Dobrym nasieniem są (inaczej niż w przypowieści o siewcy) *synowie królestwa*. Wyrażenie „synowie królestwa” pojawia się jeszcze raz w 8, 12, ale w zupełnie innym znaczeniu. W tym miejscu bowiem oznacza Żydów przekonanych, że są wybranymi członkami królestwa. W w. 38 czytamy natomiast, że to chrześcijanie na całym świecie są dziedzicami królestwa. Zarazem zaznacza się tutaj element konfrontacji z judaizmem, który w ten sposób został pozbawiony swego zaszczytnego tytułu. Chwastem natomiast są „synowie zła”. Powstaje pytanie, jakie jest znaczenie tego wyrażenia. W przypadku 13, 19

nie ma wątpliwości: *ponēros* jest wyrażeniem paralelnym w stosunku do określenia „szatan” u Marka i „diabeł” u Łukasza. Ale co oznacza *ponēros* w tym miejscu? Aramejskie i hebrajskie słowo odpowiadające greckiemu *ponēros* nie ma znaczenia osobowego, dopiero w języku greckim słowo to otrzymuje takie znaczenie. Poza tym gdyby termin ten miał znaczenie osobowe, dlaczego Mateusz w w. 38 nie powiedział: „synowie diabła”? Dlaczego użył odmiennego terminu na oznaczenie tego samego w w. 38 i w. 39? Z tego powodu wyrażenie to w Mateuszowym źródle oznaczało najprawdopodobniej „synowie złego” w przeciwieństwie do „synowie królestwa”, czyli ludzie niegodziwi (A. Paciorek, *Elementy*, 26).

39. Tym, który sprzeciwia się Synowi Człowieczemu w przypowieści o chwastie jest diabeł (*diabolos*), przedstawiany także jako nieprzyjaciel (*echthros*). Powstaje pytanie, jakie znaczenie Mateusz przywiązuje do określenia *diabeł*. Diabeł jest greckim słowem na określenie hebrajskiego *śatan*. Szatan (*satanas*) jest transliteracją aramejskiego *šitān*. Teologicznie nie ma różnicy pomiędzy „diabeł” i „szatan”. W rozumieniu Mateusza diabeł przedstawiony jest jako kosmiczny antagonistą Jezusa Sługi oraz Jezusa jako Syna Człowieczego. Jako osobisty przeciwnik Jezusa Sługi, Diabeł pojawia się w opowiadaniu o kuszeniu. Tutaj diabeł jest określony jako *kusiciel* (*ho peiradzōn*, 4, 3), ten, który próbuje odwieść w tym wypadku Jezusa od pełnienia woli Boga. Sygnalizując zakres działania diabła, Mateusz przypisuje mu cały świat jako pole działania. Ma on swe królestwo (*basileia*), czyli obszar panowania. Ma on swych aniołów pod swą władzą (25, 41). Z omawianej perykopy wynika, że jego wpływ rozciąga się na ludzi (13, 38c). Mateusz upatruje działanie szatana w Kościele i poza Kościołem. Świadectwem działania szatana wewnątrz Kościoła są słowa Jezusa: „Idź precz, szatanie!”. Świadectwem działania diabła poza Kościołem jest Mateuszowa charakterystyka przywódców Żydów jako jego „aktywistów” (22, 35; 16, 1; 19, 3; 22, 18). Przy całej swej władzy diabeł nie jest jednak suwerennym władcą. Jest bowiem podporządkowanym Bogu (4, 1) oraz Synowi Człowieczemu (25, 31-46), a jego rola rozciąga się jedynie na czas Kościoła, ponieważ w Dniu Ostatnim diabeł i jego aniołowie oraz jego *synowie*, tj. ci, którzy zostaną umiejscowieni po *lewej stronie* Syna Człowieczego (25, 33, 41), zostaną wrzuceni w ogień wieczny (13, 42; 25, 41). Mateusz stwierdza, że tym, który posiał „chwast” albo „synów złego” jest diabeł. Jest on głównym nieprzyjacielem Syna Człowieczego. *Żniwem jest koniec świata*. Obraz sądu jako żniw wywodzi się ze ST: Jr 50, 16; Oz 6, 11; Jl 4, 13 (StrBill I, 167). Wyrażenie „koniec świata” jest typowo Mateuszowe. Nie występuje w żadnej innej Ewangelii. Oznacza koniec istniejącego porządku świata (24, 3; 28, 20), po którym nastąpi transformacja wszystkich rzeczy i Boża wola zapanuje w pełni. Bezpośrednim znakiem nadejścia końca czasów będzie pojawienie się Syna Człowieczego oraz początek Sądu Ostatecznego. Z powodu swego czasowego i eschatologicznego zabarwienia wyrażenie to posiada charakter obietnicy. Otrzymuje też zabarwienie



etyczne. ponieważ wzmianka o końcu czasów powinna motywować chrześcijan do przebadania swego życia w aspekcie nadchodzącego sądu Boga. *Żniwiarzami są aniołowie*. Aniołowie ci podporządkowani są Synowi Człowieczemu (por. 24, 31).

40. Ten werset pojawia się dość niespodziewanie. Należałoby się bowiem spodziewać dalszego objaśnienia. Tymczasem wyjaśniono jedynie siedem elementów. Nic nie powiedziano natomiast, co oznacza sen ludzi, wschodzenie nasienia, słudzy albo zebranie do spichlerza. Rozmowa sług i gospodarza, osiągnąwszy główny cel, zatrzymuje się. Interpretacja biegnie do konkluzji przypowieści w 13, 30. Aspekt kary jako elementu eschatologicznego wypełnienia omówiony jest dość obszernie. Nie ulega wątpliwości, że w 13, 40-43 podana jest Mateuszowa interpretacja przypowieści. Mateusz posługuje się glosarium w 13, 37-39, dopóki nie zatrzymał się na temacie szczególnie go interesującym, a mianowicie końcu świata. W niniejszym wersecie ujawnia wyraźnie, co stanowi przedmiot jego zainteresowania. Pierwsza połowa wersetu nawiązuje do opowiedzianej przypowieści. druga część dotyczy tego, o czym pragnie mówić i o czym będzie mówił bez odniesienia do poprzedniego glosarium.

41. Inaczej niż w w. 37, pojawia się tutaj Syn Człowieczy w swym eschatologicznym działaniu. Wraz z Nim występują aniołowie (por. 16, 27; 24, 31; 25, 31). Ich zadaniem jest dokonać sądu nad złymi. Ci ostatni mają zebrać wszystkie zgorszenia (*skandala*; por. 18, 6) i tych, którzy dopuszczają się nieprawości (*anomia*; por. 7, 23). Wyrażenie to (*skandala*) oznacza osoby lub rzeczy zdolne spowodować duchowy upadek człowieka. Czym jest ów duchowy upadek dowiadujemy się z perykopy o skarceniu Piotra (16, 21nn). Przedkładając swą własną wolę ponad wolę Boga, Piotr staje się „zgorszeniem” dla Jezusa. Zgorszenie polega zatem na przeszkadzaniu lub odciąganiu kogoś od pełnienia woli Bożej. Prowadzi to w dalszej konsekwencji do osłabienia i utraty wiary, do odejścia od Boga. Ofiarą zgorszeń zgodnie z 18, 6 (*Ktokolwiek stałby się powodem zgorszenia jednego z tych małych [= chrześcijan], którzy wierzą we Mnie, byłoby mu lepiej...*) są wierzący w Chrystusa. W tym miejscu jednak o zgorszeniach mówi się w szerokim sensie, nie ograniczając ich do określonej grupy. „Zgorszenia” oznaczają zatem nie tylko ludzi, którzy odwołują wierzących od Chrystusa, ale także tych, którzy utrudniają niewierzącym i poganom ich drogę do Chrystusa (por. 23, 13). Kim są owi ludzie? Ewangelista nie myśli jedynie o pseudochrześcijanach, pozornie członkach Kościoła zagrażających wierze współbraci, ale także o Żydach (23, 13: *Biada wam uczeni w Piśmie i faryzeusze...*) oraz poganach prześladowających Kościół (18, 7: *Biada światu dla zgorszenia...*; por. 13, 21). Podsumowując, kiedy Mateusz posługuje się słowem „zgorszenia” bez bliższego uzupełnienia, czyli w sensie absolutnym, rozumie przez nie ludzi wewnątrz lub poza Kościołem, odpowiedzialnych za duchowy upadek innych, czy to przez utrudnianie im dojścia do Jezusa, czy też przez

osłabianie wiary chrześcijan zarówno w formie prześladowania (Żydzi, poganie), jak i postępowania niezgodnego z wola Bożą.

Aniołowie Syna Człowieczego w dzień sądu zbiorą także tych, którzy dopuszczają się nieprawości. Wyrażenie *nieprawość* pojawia się czterokrotnie w Ewangelii, zawsze u Mateusza (7, 23; 13, 41; 23, 28; 24, 12). Zawiera dwa podstawowe elementy: odmowę pełnienia woli Bożej (7, 15, 21nn) oraz brak miłości, który ma być szczególnie dotkliwy przy końcu świata (24, 12). „Nieprawość” jest zatem pojęciem etycznym i eschatologicznym. Oznacza brak czynów miłości, które stanowią samo serce głoszonego przez Jezusa Bożego Prawa, z drugiej strony oznacza przekroczenia Prawa Bożego tworzące moralny chaos. W rozumieniu Mateuszym jest ona przeciwieństwem *sprawiedliwości* (*dikaioσύνη*). Mateusz wskazuje dwie szczegółowe grupy tych, którzy czynią nieprawość. Pierwsza to *falszywi prorocy* (7, 15). Pozostają oni pozornie w Kościele, nie uznając Jezusa Panem (7, 21), przypisując sobie działanie w imię Jezusa (7, 22). Drugą grupą są Żydzi, uczeni i faryzeusze. Zewnętrznie uchodzą za sprawiedliwych, wewnątrz zaś są pełni obłudy i nieprawości (23, 28). Według 15, 6 dla zachowania tradycji starszych uczeni i faryzeusze pomijają słowo Boże. Obydwie grupy ludzi, tj. „ci, którzy dopuszczają się zgorszenia” oraz „ci, którzy dopuszczają się nieprawości”, są komplementarne, ale nie identyczne. Obydwie grupy znajdują się w Kościele i poza Kościołem, obydwie mają tendencje uniwersalistyczne. Obydwie podlegają sądowi w świetle Prawa przyniesionego przez Jezusa. Różnica polega na tym, że gdy idzie o „tych, którzy dopuszczają się zgorszenia”, ich czyny zwracają się przeciwko bliźniemu, utrudniając im dostęp do Jezusa. Z kolei czyny tych, „którzy dopuszczają się nieprawości” zwracają się przeciwko nim samym. Nacisk położony jest na ich własne nieposłuszeństwo względem Prawa. Jest oczywiste, że jedna i ta sama osoba lub grupa osób może podpadać pod obydwa określenia.

Wspomniane zgorszenia i nieprawości zostaną zebrane z *królestwa Syna Człowieczego*. Czym jest owo królestwo? Zdaniem wielu komentatorów jest nim Kościół obejmujący złych i dobrych (W. Trilling, *Israel*, 125n). Wydaje się jednak, że królestwo Syna Człowieczego i Kościół nie są identyczne. Królestwo przekracza granice Kościoła, który także skierowany jest i otwarty na świat. Zebranie niegodziwych z Jego królestwa oznacza sąd nad światem. Nazwa: *królestwo Syna Człowieczego* wyraża trwałe znaczenie Syna Człowieczego w dziejach zbawienia. Z Nim to związane jest zbawienie, sąd i wypełnienie (Gnilka, I, 502).

42. Podwójny obraz: piec ognisty, płacz i zgrzytanie zębów opisuje ostateczne odsunięcie od zbawienia. W szczególności *piec ognisty* (*tên kaminon tou pyros*) symbolizuje wieczne odrzucenie. Jest to miejsce dla tych, którzy zostaną odrzuceni na wieki z powodu ich bezbożności (13, 41; 24, 41). Jest alternatywą w stosunku do błogosławieństwa Bożego niekończącego się królestwa (13, 43; 25, 34) i życia wiecznego (25, 46). W piecu ognistym będzie *płacz i zgrzytanie zębów*. „Płacz”

jest oznaką intensywnego cierpienia, którego mają doznawać bezbożni. „Zgrzytanie zębami” symbolizuje przygnębienie i gniew w obliczu niemożności uniknięcia i zmiany sytuacji kary.

43. W przeciwieństwie do odrzuconych, *sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego*. Jest to idea częsta w apokalipcyce. Bóg rozumiany jest jako źródło światła (2 Bar 54, 13). Wyraża udział sprawiedliwych w chwale Boga. Zostali oni oczyszczeni z wszystkich niedoskonałości i przyodziani w Bożą doskonałość. „Sprawiedliwi” jest typowym dla Mateusza wyrażeniem oznaczającym tych, którzy zachowują prawo Chrystusowe. Wyrażenie „światło” jest pojęciem obejmującym rzeczywistość zbawienia. Tekst zawiera nawiązanie do Dn 12, 3: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia”. Mateusz posiada: *jak słońce* i jest powiązane z Mt 3, 20: „Lecz dla was, którzy lękacie się mego Imienia, wszędzie słońce sprawiedliwości”. Wyrażenie *królestwo ich Ojca* jest typowym wyrażeniem Mateuszowym. Tutaj rozróżnia on pomiędzy *królestwem Ojca* a *królestwem Syna Człowieczego* (w. 41). To ostatnie wyrażenie zdaje się odnosić bardziej bezpośrednio do Kościoła przed jego ostatecznym wypełnieniem. Celem jest królestwo Ojca, celem i kresem jest Bóg (por. 1 Kor 15, 24-28). Formuła: *Kto ma uszy, niechaj słucha!* zwraca uwagę na uroczysty charakter nauczania oraz na tajemnicę w nim zawartą.

### III. Aspekt kerygmacyjny

*Trzy poziomy przypowieści*. Interpretacja alegoryczna przypowieści o chwaście była obecna najwyraźniej już na poziomie nauczania Jezusa. Nie ma żadnej racji, aby uznać ją za dzieło wczesnego chrześcijaństwa rozszerzającego nauczanie Jezusa. Również inni nauczyciele żydowscy pogłębiali swe pouczenia w węższym gronie uczniów. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby czynił również tak Jezus. W takim właśnie głębszym pouczeniu było miejsce na objaśnienie pszenicy, Syna Człowieczego, dobrych i złych. Bez wątpienia znajdowało się także objaśnienie o nieuchronności zmieszania dobrego i złego w królestwie niebieskim przed jego ostatecznym wypełnieniem.

Na poziomie tradycji występowało objaśnienie alegoryczne, w którym alegoryczne glosarium (ww. 37-39) miało swoje miejsce. W objaśnieniu tym wspomniane glosarium posiadało swe zastosowanie. Na tym poziomie niektóre elementy przypowieści nie są brane pod uwagę, jak o tym świadczy kompletna raczej lista (siedem definicji). Interpretacja tradycji nie miała spojrzenia uniwersalistycznego, które spotykamy w Mateuszowym wyrażeniu *świat* oraz *koniec świata*. Na poziomie tradycji wyrażenie było adresowane do chrześcijan palestyńskich. Zawierało eschatologiczne ostrzeżenie, że powołanie chrześcijańskie nie stanowi gwarancji zbawienia.



Na poziomie ewangelisty znaczenie interpretacji przypowieści było już ustalone. Ośrodkiem zainteresowania była apokaliptyczna zachęta ww. 40-43. W pierwszej części perspektywa uniwersalistyczna wyrażona w terminie „świat” oraz wzmiance o końcu świata należy przypisać Mateuszowi. Resztę glosarium Mateusz przejął z tradycji i nie zastosował w pełni do tematu ww. 40-43, ku któremu zwrócona była jego uwaga. Powstaje pytanie, dlaczego Mateusz zamierzył położyć nacisk na eschatologiczne wypełnienie? Czy pragnął przypomnieć chrześcijanom ich zobowiązania, czy też pocieszyć ich pozostających. Zapewne także pomieszczenie zła z dobrem zajmowało umysł Mateusza. Dobrymi byli ci, którzy przyjmowali prawo Chrystusa, złymi – którzy je przekraczali. Eschatologiczna interpretacja przypowieści miała być ostrzeżeniem dla chrześcijan i zachętą do zachowywania prawa Chrystusowego. Interpretacja nie odnosi się już do wąskiego kręgu palestyńskiego. Liczne grupy weszły do Kościoła, obniżając poziom moralny. Zasadnicza interpretacja przypowieści nie uległa zmianie. Interpretacja jest homogeniczna. Eschatologia zawsze zawiera pociechę i groźbę, zależnie od adresata.

*Etyczna wymowa perykopy.* W omawianej perykopie Jezus, uwielbiony Pan, wzywa chrześcijan, członków Mateuszowego Kościoła, aby starali się być synami królestwa pełniącymi wolę Boga. Wezwanie to sformułowane zostało za pomocą apokaliptycznych obrazów. Zgodnie z takim ujęciem, koniec świata jest rozstrzygający nie tylko dla chrześcijan, ale dla całego rodzaju ludzkiego, który generalnie sytuuje się wokół dwóch ośrodków władzy. Z jednej strony Jezus, Syn Człowieczy, Pan całej ziemi, który gromadzi synów królestwa, tj. ludzi, którzy znają i pełnią wolę Boga objawioną im przez Jezusa. Przy końcu świata Syn Człowieczy powróci w otoczeniu aniołów i rozpocznie sąd, którego nie uniknie żaden naród ani żaden człowiek. Wtedy to posłuszeństwo synów królestwa wobec ich niebieskiego Ojca zostanie w pełni uznane i nagrodzone udziałem w chwale. Także diabeł, który także choć fałszywie zgłasza roszczenie do władzy nad światem, nie ustaje w działaniu w tym obecnym świecie wzbudzając „synów zła”, czyli ludzi niegodziwych i nieprawych. Ich znamię jest to, że żyją z dala od Bożego prawa, czy to w Kościele, czy też poza Kościołem. Są nimi fałszywi chrześcijanie, którzy prowadzą braci do upadku, są nimi przywódcy Żydów, którzy odcinają ludzi od Chrystusa, są nimi poganie, którzy okazują swe nieposłuszeństwo Bogu prześladując chrześcijan. Przy końcu świata ludzie niegodziwi zostaną poddani doświadczeniu wiecznego potępienia (J.D. Kingsbury, *Parables*, 109n).

*Dzieje interpretacji.* Omawiana perykopa w wielu sytuacjach Kościoła zdawała się podawać potrzebne wskazania. Objaśniano ją zatem często rozumiejąc przez rolę najczęściej Kościoła, niekiedy cały świat lub też poszczególnego człowieka. Poprzez kąkol natomiast rozumiano błędną doktrynę albo związaną z nią niewłaściwą postawę moralną.

Już w czasach papieża Kaliksta omawiany tekst służył jako podstawa dla stanowiska Kościoła wobec tzw. lapsi. Podobnie jak dozwolono wzrastać kąkolowi



wraz z pszenicą, tak też w Kościele mają swe miejsce grzesznicy (por. Hipolit, *Haer.* 9, 20). Również w sporach z heretykami przypomniano omawianą przypowieść, stwierdzając np., że jeśli w Kościele znajduje się kąkol, nie jest to powód, by go opuszczać, ale należy dążyć do tego, by samemu stać się pszenicą. Augustyn zaś uważał, że w Kościele należy nauczyć się wzrastać wraz z kąkołem. Tylko wtedy kiedy niebezpieczeństwo uszkodzenia pszenicy nie istnieje, można spróbować wyrwać kąkol (*Par.* 3, 2, 13). Tam gdzie choroba jest ciężka, pozostaje jedynie cierpieć i zło usuwać przynajmniej z własnego serca. W stosunku do heretyków interpretacja przypowieści zdaje się ujawniać tendencję bardziej liberalną. Pozostawało zatem zharmonizować jej wydźwięk z surowymi wypowiedziami Listów apostoelskich. Tak więc Jan Chryzostom wyrażał opinię, że heretyków należy wyłączyć ze wspólnoty Kościoła, a nawet zmusić do milczenia, ale w żadnym wypadku nie wolno odbierać im życia, aby nie uniemożliwić im skorzystania z łaski nawrócenia (*Comm. Matt.* 46, 2). W tym duchu Teofilakt objaśnia, że gdyby celnik Mateusz został zabity, nie mielibyśmy dzisiaj pierwszej Ewangelii (*En. Matt.* 285). W tym duchu wypowiadali się także przedstawiciele humanizmu. Erazm z Rotterdamu sądził, że heretykom należy zabezpieczyć bez ograniczeń możliwość pokuty i nawrócenia.

Nieobce egzegezie kościelnej były także interpretacje etyczne podkreślające rolę jednostki. Wskazywano zatem, że w przypowieści nie idzie o opisanie „statuś” Kościoła, albo przedstawienie problemu heretyków. Cel jest wyłącznie etyczny. Ewangelia domaga się należytego postępowania, należytego ukierunkowania i nawrócenia. W takim rozumieniu identyfikowano pojedynczego człowieka z rolą (Klemens Aleksandryjski, *Exc. Theod.* 53, 1). Kąkol i pszenica znajdują się w samym człowieku.

Zupełnie rzadko w interpretacji perykopy przyjmowano cały świat jako rolę (Orygenes, *Comm. Matt.* 10, 2). Prawie powszechna była interpretacja wewnątrzkościelna. Odpowiadało to Mateuszowemu tekstowi, który zamierzał pouczyć i napomnieć wspólnotę, nie zaś identyfikować świat z Kościołem. Jeśli jednak świat jest królestwem Syna Człowieczego (por. *Luz.* II, 340, 343-348).

### Bibliografia

Goedt M. de, *L'explication de la parabole l'ivraie* (Mt XIII, 36-43), RB 66 (1959) 32-54; Jeremias J., *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen*, w: *Neotestamentica et Patristica*, Fs. O. Cullmann, Leiden 1962, 59-63 (\* 4bba, Göttingen 1966, 261-265); Marguerat D., *L'eglise et le monde en Matthieu 13, 36-43*, RTP 110 (1978) 111-129; Weder H., *Gleichnisse Jesu*, 122-128.

#### 4.2.2.2. Przypowieść o skarbie i perle (13, 44-46)

<sup>44</sup> „Z królestwem niebieskim jest tak,  
jak ze skarbem ukrytym w roli.  
Znalazł go pewien człowiek i ukrył ponownie.

*Z radością poszedł, sprzedał wszystko<sup>15</sup>, co miał, i kupił tę rolę.*

*"Dalej, z królestwem niebieskim jest tak,  
jak z kupcem poszukującym pięknych pereł.*

*<sup>16</sup> Gdy znalazł jedną drogocenną perłę,  
poszedł sprzedać wszystko, co miał, i kupił ją".*

<sup>15</sup> Niektóre rękopisy (np. B, bo) opuszczają *ponia*. Wprawdzie jest tutaj możliwy wpływ Łk 18, 22 („sprzedaj wszystko, co masz...”), jednakże dłuższa lekcja jest bardziej prawdopodobna z powodu tendencji kopistów do pomijania niekoniecznych słów.

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Struktura i kontekst.** Dwie krótkie przypowieści powiązane są dość luźno z najbliższym kontekstem, tj. z ww. 36-43 i 47-50. Ze sobą natomiast łączy ich tak duże podobieństwo, że chociaż jak sądzą niektórzy, we wcześniejszej tradycji występowały oddzielnie, to jednak obecnie stanowią przykład przypowieści bliźniaczych (podobnie jak przypowieść z ww. 31-33). Zbudowane są paralelnie. Po takim samym wprowadzeniu zawierającym temat (ww. 44a, 45) struktura obydwóch przypowieści jest analogiczna. W jednym i drugim wypadku mowa jest o wydarzeniu w czasie przeszłym (w. 43c tzw. *praesens historicum*). Obydwie przypowieści łączy ponadto wyrażenie *palin*, wskazując, że obydwie przypowieści są ze sobą ściśle związane. Przede wszystkim zaś łączy – jak zobaczymy – zasadnicza myśl. Odmienności dotyczą szczegółów. W pierwszej przypowieści np. wzmiankowana jest radość człowieka, który znalazł skarb w polu i ukrył ponownie. Obydwie przypowieści zawierają wyraźnie słownictwo Mateuszowe. Ponieważ jednak Mateusz nie tworzy przypowieści, dlatego również z tego powodu należy przyjąć, że zostały zaczerpnięte z ustnej tradycji. Schematycznie:

- 1) Przypowieść o skarbie (w. 44)
  - a) Wprowadzenie (w. 44a)
  - b) Znalezienie i ponowne ukrycie skarbu (w. 44b)
  - c) Sprzedanie wszystkiego (w. 44c)
  - e) Kupienie roli (w. 44d)
- 2) Przypowieść o perle (ww. 45-46)
  - a) Wprowadzenie (w. 45)
  - b) Znalezienie perły (w. 46a)
  - c) Sprzedanie wszystkiego (w. 46b)
  - d) Kupienie perły (w. 46c)

**Redakcja i tradycja.** Obydwie przypowieści są bardzo krótkie i trudno byłoby pokusić się o jakąkolwiek próbę dekompozycji, która mogłaby odślaniać historie

tradycji. Zawsze jednak istnieje możliwość, że w dziejach tradycji podkreślano jeszcze inne elementy przypowieści. Nie jest pewne, czy obydwie przypowieści opowiadane były razem przed Mateuszem, czy też ich połączenie jest dziełem tego ewangelisty. Fakt że pierwsza dotyczy skarbu, zaś druga – kupca, a nie perły, może wskazywać na pierwotnie odrębne jednostki (Wiefel, 260). Także *EwTm* posiada obydwie przypowieści, jednakże na różnych miejscach. „Rzekł Jezus: Królestwo mego Ojca podobne jest do kupca, posiadającego towary, który znalazł perłę. Ów kupiec był mądry: sprzedał towary i kupił sobie za nie samą perłę” (76; przekł. M. Starowiejski). Na innym miejscu (*EwTm* 109) znajdujemy przypowieść o skarbie: „Rzekł Jezus: Królestwo podobne jest do człowieka, który ma na swym polu skarb, a nie wie o nim. Po śmierci pozostawił go swemu synowi. Syn nie wiedząc [o skarbie] wziął pole, sprzedał je, a ten, który je kupił, przyszedł i orząc [znalazł] skarb” (przekł. M. Starowiejski).

**Autentyczność.** Historia o skarbie ukrytym pojawia się w bardzo licznych starożytnych opowiadaniach (J. Dupont, *Les paraboles*, 415). Z tego jednak trudno byłoby wyprowadzać wniosek za lub przeciw pochodzeniu przypowieści od Jezusa. Jest równie prawdopodobne, że Jezus posłużył się istniejącym motywem, jak i to, że stworzył nową przypowieść. Przyjmując nawet supozycję pierwszą, oryginalność Jezusowej przypowieści leży w nowym ujęciu starego tematu. Stary motyw wyraża Jezusowe zaproszenie do przyjęcia zbawienia. Zaproszenie skierowane jest do wszystkich.

## II. Egzegeza

**44.** Znalezionym skarbem bywało zazwyczaj naczynie gliniane zawierające monety lub inne kosztowności. W niespokojnych czasach, a takich nie brakowało w Palestynie, zakopując najcenniejsze przedmioty, starano się w ten sposób je ocalić i zachować. Działo się jednak niekiedy, że w wyniku nieszczęśliwych wydarzeń ukryty skarb ulegał zapomnieniu. Według przypowieści znalazca skarbu nie jest zawodowy ich poszukiwacz, ale przypadkowy robotnik najemny. Ukrywa go jednak na powrót, aby nie stał się własnością kogoś innego. Radość z odnalezionego skarbu skłania go do sprzedania wszystkiego, co posiada, aby móc kupić pole z ukrytym skarbem. Liczne paralele starożytne zarówno w środowisku żydowskim, jak i hellenistycznym przekonują o częstotliwości tego motywu. W tym kontekście pojawiała się także niełatwe zagadnienie prawne: Do kogo należy odnaleziony skarb? W prawie rzymskim było to modelowym tematem dyskusji prawnej. Na ogół kończyła się ona stwierdzeniem, że ten, kto zakupił pole, dziedziczy także skarb, o ile poprzedni właściciel pola nie wiedział o nim (por. G.F. Hill, *Treasures*, 8-11). W prawie żydowskim obowiązywała – jak się wydaje – podobna praktyka (por. *Qidd.* 1, 5). Tutaj fakt wejścia w posiadanie skarbu połączony jest – jak

się wydaje – pewnego rodzaju nieuczciwością. Znalazca bowiem, jakkolwiek nie zabral skarb ciągle należącego do właściciela gruntu, to jednak ukrył fakt jego znalezienia w celu korzystnego zakupu pola. Narrator nie interesuje się jednak legalnością czy też moralną prawością czynu. Z punktu widzenia prawa rabinistycznego znalazca postąpiłby niemoralnie, gdyby w czasie pracy skarb zabral dla siebie. Praca bowiem i jej owoc należał się temu, z kim o nią się umówił. Zabranie skarbu z pola byłoby zatem kradzieżą. Skoro jednak pracę ukończył i otrzymał za nią zapłatę, mógł skorzystać z wiedzy, jaką mu ona dała (J.D.M. Derret, *The Treasure*, 31nn). Wymowa przypowieści jest zatem następująca: Podobnie jak jakas niezmiernie cenna rzecz, choć istniejąca i obecna, może być niedostrzegana przez wielu ludzi, tak też królestwo Boże choć jest obecne, może być niedostrzegane, ponieważ jego aktualny kształt nie ujawnia się na zewnątrz. Człowiek jednak, który potrafi odkryć skarb, idzie z radością i sprzedaje wszystko, aby kupić pole i ukryty w nim skarb. Inne elementy jak: ponowne ukrycie skarbu i kupienie pola są dodatkowymi szczegółami i nie powinny być alegoryzowane. Przypowieść mówi o rzeczywistości królestwa, jego bezcennego waloru w terminologii osobistego poświęcenia.

45. Protagonistą przypowieści o perle jest człowiek bogaty, który zajmuje się handlem, m.in. handlem perel. Te ostatnie z reguły były w tamtych czasach importowane z Indii. Najpiękniejsze pochodziły od poławiaczy perel na Oceanie Indyjskim. Pośrednikami byli Żydzi, mieszkańcy Syrii i Arabowie. Na Bliskim Wschodzie perły uważane były synonim czegoś najbardziej kosztownego. W religijnym języku żydowskim perły wyobrażały coś szczególnie cennego, jak np. Prawo, Izrael (zob. Luz, II, 353) trafna myśl (StrBill I, 447n) albo obraz nagrody Boga dla pobożnych (Szab. 119a).

46. Przypowieść opowiada o jednym z takich kupców, który nieoczekiwanie natknął się na szczególnie cenną perłę. Znalazłszy jedną kosztowną perłę, poświęca cały swój majątek w celu jej nabycia. Przypowieść nie interesuje się bliższymi szczegółami, a zatem, czy kupiec zapłacił rzeczywistą cenę albo czy zamierzał ją odsprzedać. Istotne jest to, że *poszedł i sprzedał wszystko, co miał*, aby kupić ową perłę. Jest to wyraźna hiperbola, ponieważ jest raczej mało prawdopodobne, aby rzeczywisty kupiec zechciał sprzedać wszystko, co miał, aby zdobyć jedną perłę. Jednakże w przypadku królestwa, analogiczne zachowanie jest w pełni uzasadnione. Królestwo jest czymś nieznacznym, ale zarazem bezcennym jak perła. Raz jeden odnalezione, wzywa do bezwarunkowego opowiedzenia się i stania się uczniem. Przypowieść o perle zdaje się bardziej niż poprzednia podkreślać wartość królestwa. Zachowanie znalazcy skarbu jest w pełni zrozumiałe. Zachowanie kupca, który sprzedaje wszystko w celu zakupienia jednej perły potrafi zrozumieć jedynie kolekcjoner, który zna radość zdobycia „białego kruka”.



Obydwie przypowieści starają się wezwać do odpowiedniego działania w obliczu szansy osiągnięcia królestwa Bożego. Jakie ono ma być? W objaśnianiu obydwóch przypowieści kładzie się niekiedy nacisk na wartość znalezionych przedmiotów, niekiedy podkreśla się ofiarę i zupełne zaangażowanie, kiedy indziej radość, która skłania do odpowiedniego działania. Niektórzy autorzy podkreślają fakt ukrycia bezcennego skarbu, poszukiwania znajdowania, charakteryzujące działalność kupca lub najemnego robotnika. Wydaje się, że nie należy przywiązywać znaczenia do „ukrycia”, „szukania” lub „znajdowania”. Z punktu widzenia ewangelisty królestwo niebieskie nie jest *per se* zakryte. Jest rzeczywistością obecną i jawną. Jest obecne w Jezusie jako postaci historycznej i Jezusie jako uwielbionym Panu. Mateusz upatruje królestwo Boże jako Boże panowanie objawiające się w Kościele i przez Kościół (5, 13-16; 10; 16, 18; 28, 18nn). Także idea szukania nie jest w tym miejscu najważniejsza, ponieważ także w przypowieści o perle nie ma mowy o poszukiwaniu jakiegś określonej i tej właśnie perły. Co zaś się tyczy znajdowania, to łatwo zauważyć, że w przypowieści jest to nieoczekiwany szczęśliwy przypadek. Tymczasem wg ewangelisty Bóg ofiaruje człowiekowi królestwo, a jest to zamierzony akt Boga, dopelniony przez Jezusa i w dalszym ciągu dopełniany przez Kościół (por. 10; 24, 14; 26, 13; 28, 18nn). Z tego powodu „znajdowanie”, które ma miejsce w przypowieściach o skarbie i perle, z trudem mogłoby się odnosić do odnajdywania drogi do królestwa. Trzeba także odrzucić przypuszczenie, że Mateusz kładzie nacisk na radość wyraźnie wzmiankowaną w przypowieści o ukrytym skarbie. Z całą pewnością radość nie może wyrażać tajemnicy królestwa najpierw dlatego, że o niej wzmianka pojawia się tylko w pierwszej przypowieści (w. 44c), a także dlatego, że ma ona wskazać na wielką wartość znalezionej skarbu. Pozostają właściwie jedynie dwie sprawy jako objawiające tajemnice królestwa. Jest nią najpierw „wartość” odnalezionych przedmiotów oraz „całkowite zaangażowanie się” człowieka w jej nabycie. W przypowieści o ukrytym skarbie wartość podkreślona jest poprzez wzmiankę o „radości” znalazcy oraz o decyzji sprzedania wszystkiego w celu zakupu pola, w którym znajdował się skarb ukryty. W przypowieści o perle szczególna wartość wyrażona jest w tym, że kupiec pragnie sprzedać wszystko, aby ją kupić. W jednym i drugim wypadku podkreślone zostaje całkowite zaangażowanie wyrażone za pomocą prawie takich samych formuł: *poszedł, sprzedał wszystko...* (J.D. Kingsbury, *Parables*, 114n). Dla ewangelisty punktem kulminacyjnym obydwóch przypowieści jest całkowite zaangażowanie (por. 5, 29n; 8, 22; 10, 34-39; 18, 8n; 19, 12, 21, 29).

### III. Aspekt kerymatyczny

*Skarbem jest królestwo Boże.* Tak jak z człowiekiem, szczęśliwym z powodu nieoczekiwanego znalezienia skarbu, dzieje się z każdym, kto odkrywa, jak

niezmiernie cenne jest dla niego królestwo niebieskie, tj. jak niezmiernie ważnym jest Bóg dla jego całego życia. Radosć z powodu znalezienia i decyzja wykorzystania odkrycia prowadzi do postawienia wszystkiego na jedną kartę, aby otrzymać na własność skarb odnaleziony. Jednakże tylko czujny i uważny człowiek dochodzi do radosnego odkrycia, które prowadzi go do poświęcenia wszystkiego dla osiągnięcia tego, co jest dla niego naprawdę ważne i bezcenne: Boga jako najwyższe dobro. Tego Boga oczekiwać, nieustannie wypatrywać Jego nadejścia, przygotowywać się na Jego przyjście – jest jedynym sensem człowieka.

**Z dziejów interpretacji.** Omówiona perykopa znalazła szeroki oddźwięk w interpretacji kościelnej. Tak więc bardzo częsta była chrystologiczna interpretacja przypowieści. Ukrytym w ziemi skarbem jest Chrystus zawarty w Pismach (Ireneusz, *Adv. haer.* 4, 26, 1). Zupełnie jak ów kupiec, który poszukiwał pereł, szukał także Izrael wypełnienia Prawa, ale na próżno (Hilary z Poitiers, *Comm. Matt.* 13, 8). Został pozbawiony zbawienia, podobnie jak ów pierwotny właściciel gruntu, na którym znajdował się skarb. W chrystologicznej interpretacji przypowieści o perle chętnie przywoływano starożytne legendy na temat powstawania pereł. Głosiły one, że perły powstają z muszelek pijących rosę niebieską oraz blask słońca, gwiazd i księżyca. Stąd blisko już było do tematu inkarnacji Syna Bożego (Efrem Syryjczyk, *Serm.* 148). W nawiązaniu do ukrytego skarbu wskazywano, że podobnie Bóstwo Chrystusa ukryte było w ciele (Klemens Aleksandryjski, *Paed.* 2, 12).

W interpretacji parenetycznej podkreślano zawartą w przesłaniu przypowieści obietnicę zbawienia albo napomnienie. Tomasz z Akwinu w nawiązaniu do Dionizego Areopagity twierdził, że perła i skarbem jest prawda przynosząca jedność (*Matt. Lect.* 1193). Kościelna interpretacja przywiązywała duże znaczenie napomnieniu. Najczęściej podkreślano sprawę wyrzeczenia się posiadanych dóbr. Przestrzegano zatem przed bogactwem, przyjemnościami, honorami i wygodą świata wzywając do wysiłku podążania do nieba.

### Bibliografia

Bailey M., *The Parables of the Hidden Treasure and of the Pearl Merchant*, BS 156/622 (1999) 175-189; Derret J.D.M., *The Treasure in the Field*, ZNW 54 (1963) 31-42; Dupont J., *Les paraboles du trésor et de la perle*, NTS 14 (1967/68) 408-415; Hill G.F., *Treasure-traw: The Law and Practice of Antiquity*, London 1934; Kuss O., *Der Schatz und die Perle*, MTZ 23 (1977) 53-60; Sider J.W., *Interpreting the Hidden Treasure*, CSR 13 (1984) 360-372; Weder H., *Gleichnisse Jesu*, 138-142.

#### 4.2.2.3. Przypowieść o sieci (13, 47-50)

<sup>47</sup> „Dalej, z królestwem niebieskim jest tak,  
jak z siecią zarzuconą w morze  
i zgarniającą ryby wszelkiego rodzaju.

<sup>48</sup> Kiedy się napelnila, wyciągnąwszy na brzeg i usiadłszy,

dobrze zebrali w naczynia, a złe odrzucili.  
 49 Tak będzie przy końcu świata:  
 wyjdą aniołowie  
 i wyłączą złych spośród sprawiedliwych,  
 50 i wrzucą w piec rozpalony;  
 tam będzie płacz i zgrzytanie zębów".

## 1. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Siódma i ostatnia przypowieść w zbiorze przywołuje obraz połowu. Formuła wprowadzająca odpowiada dosłownie wprowadzeniu przypowieści o perle i prawie dosłownie przypowieści o ziarnie gorczyczym i zaczynie. Orędzie zaś przypowieści zbliżone jest do przypowieści o kłokolu. Trudno byłoby jednak mówić w tym wypadku o tzw. podwójnej przypowieści (J. Jeremias, *Gleichnisse*, 158). O ile bowiem przypowieść o kłokolu wzywa do cierpliwości, przypowieść o sieci stanowi zdecydowane ostrzeżenie przed sądem. Poza tym zauważa się związki omawianej przypowieści z trzema innymi tekstami. Opowiadanie ww. 47-48 przywołuje na pamięć wprowadzającą scenę do całego rozdziału (13. 1nn): *thalassa, kathidzō, synagō, epi ton aigalon*. Podane przeciwieństwo: *kalos/sapros* przywołuje na pamięć wypowiedź o drzewie i jego owocach (7, 17 i 12, 33). Istnieją też słowa wiążące nasz tekst z opisem sądu eschatologicznego 25, 31-46 (*synagō, kathidzō, aforidzō, dikaios pyr*). Perykopa dzieli się wyraźnie na dwie części. Są to: sama przypowieść (ww. 47-48) oraz jej objaśnienie (ww. 49-50). Schematycznie:

- 1) Przypowieść (ww. 47-48)
  - a) Wprowadzenie tematu (w. 47)
  - b) Opowiadanie: zagarnięcie ryb do sieci oraz ich klasyfikacja na brzegu (w. 48)
- 2) Objaśnienie (ww. 49-50)
  - a) Wprowadzenie (w. 49a)
  - b) Objaśnienie przypowieści: oddzielenie i ukaranie złych (ww. 49b-50).

**Tradycja i redakcja.** Przypowieść należy do materiału własnego Mateusza. Ewangelista przejął najprawdopodobniej opowiadanie z ustnego przekazu i uformował literacko (Luz. II, 357). W *EwTom* (log. 8) znajdujemy tekst wyraźnie wtórny w stosunku do Mateusza. W apokryfie tym mowa jest o drogocennej rybie, która najwyraźniej jest symbolem gnozy: „Człowiek jest podobny do roznego rybaka. Ten, gdy wrzucił swą sieć do morza, wyciągnął ją z morza pełną małych ryb. Wśród nich rożny rybak znalazł dużą, ładną rybę. Wyrzucił wszystkie małe ryby do morza, a bez trudu wybrał dużą rybę. Kto ma uszy do słuchania, niech słucha” (*Apokryfy*, red. M. Starowiejski, 124). Tutaj, w miejsce Bożego

rozstrzygającego sądu, pojawia się akt wyboru człowieka, który odsuwa wszystko, co mało ważne, a koncentruje się na tym co najważniejsze.

*Gatunek.* Opowiadanie jest przypowieścią przypominającą alegorię.

## II. Egzegeza

**47-48.** Przypowieść dostarcza wglądu w ówczesną technikę rybołówstwa. Sieć o sporych rozmiarach (od 250 do 450 m długości i ok. 2 m szerokości) zarzucana była w jezioro tak, aby przytwierdzone w odpowiednim miejscu obciążenia (kamienie) powodowały jej głębokie zanurzenie, podczas gdy kawałki drewna lub korka utrzymywały brzegi sieci na powierzchni. Następnie dwie lub nawet jedna łódź zgarniała brzegi sieci i ciągnęła w kierunku brzegu jeziora. Tutaj rybacy zamykali ostatecznie sieć i wyciągali ją wraz z zawartością na brzeg. Sortowanie gatunków ryb odbywało się według kryterium jadalności oraz rytualnej czystości (nieczystymi były ryby pozbawione łusek, por. Kpl 11, 10n). Tak więc ryby nieczyste rytualnie albo niejadalne wyrzucano. Pozostałe zbierano w kosze lub naczynia (G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, VI, 348-380).

Przypowieść przedstawia dwie sceny: gromadzenie ryb wszelkiego rodzaju (w. 47) oraz ich sortowanie (w. 48). W scenie pierwszej wyraźnie wymieniona jest sieć, ryby a zwłaszcza rybacy, wspomniani niejako z konieczności. W scenie drugiej jedynie ryby wymienione zostają wyraźnie i wprost, rybacy i sieć zostaje wspomniana jedynie pośrednio. Obydwie sceny wprowadzone są czasownikiem w stronie biernej. Morze zgodnie z obrazami starotestamentalnymi oraz pismami judaistycznymi symbolizuje świat i narody świata. Ryby stanowiły w judaizmie metaforę członków wspólnoty (metafora wcześniej przejęta przez chrześcijan). Wyraźny podział na fazę gromadzenia ryb oraz fazę sortowania pozwala Mateuszowi na oddzielenie dwóch okresów: teraźniejszości i przyszłości.

W okresie teraźniejszym ma miejsce zarzucanie sieci i gromadzenie ryb wszelkiego rodzaju. Czynność zarzucania i gromadzenia wyrażona jest czasownikiem w stronie biernej co zdaje się sygnalizować czynność Boga (por. 13, 11nn). Pierwsza część przypowieści zdaje się być obrazem misji chrześcijańskiej: w czasie obecnym Jezus wzywa wszystkie narody do królestwa poprzez swoich wysłanników. Ponieważ to Kościół głosi kerygmę, jest on widzialnym reprezentantem królestwa Bożego na ziemi. Gromadzeniu ryb w teraźniejszości odpowiada ich sortowanie w przyszłości. Do tego właśnie sortowania przypowieść odwołuje się w następnych wersetach.

**49-50.** Teraz następuje wyjaśnienie przypowieści. Czasownik *eplērōthē* (napełniła się) z w. 48a zostaje zinterpretowany eschatologicznie jako koniec świata (w. 49a). Czynność siedzenia i zbierania dobrych ryb oraz odrzucania złych (w.



48b-c) staje się *wylęceniem złych spośród sprawiedliwych* (w. 49b). Dobre ryby (w. 48b) zostają zinterpretowane jako *sprawiedliwi* (w. 49b), zaś bezużyteczne (w. 48c) jako *złe* (w. 49b), wreszcie wyrzucenie ryb (w. 48c) staje się *wrzuceniem w piec rozpalony* (w. 50).

Tutaj akt sądu odnosi się do Kościoła, nie zaś szerokiego spektrum narodów. W w. 47 sieć jest porównana do Kościoła i gromadzenie ryb *wszelkiego rodzaju* nie jest zebraniem ryb całego w ogóle morza. Z tego także powodu aniołowie oddziela złych od dobrych w Kościele, nie zaś wśród narodów. W ten sposób podkreślona jest idea sądu także nad Kościołem. „Żli” – wg ewangelisty – to ludzie niezdecydowani i polowiczni. Przykładem takiego niezdecydowania i polowiczności jest trzeci sługa z przypowieści o talentach (25, 14-30). Kiedy Mateusz mówi o „złych”, którzy będą oddzieleni od sprawiedliwych przy końcu świata, wypowiada się o tych ludziach Kościoła, którzy odznaczają się moralnym i religijnym laksyzmem, brakiem miłości w jej różnych formach. W przeciwieństwie do przypowieści o kłakolu, Mateusz nie mówi nic o sprawiedliwych w przypowieści o sieci. Swą uwagę koncentruje głównie na złych. Żli mają być oddzieleni od sprawiedliwych oraz wrzuceni w *piec ognisty*, gdzie będzie *placz i zgrzytanie zębów*. Poprzez ukazanie położenia złych, przypowieść jest zachętą do pełnienia woli Boga. *Piec ognisty* jest obrazem miejsca przebywania tych, którzy w czasie Sądu Ostatecznego zostali potępieni za ich czyny bezbożne, zaś *placz i zgrzytanie zębami* jest obrazem cierpienia i wyrzutow wynikających z faktu wiecznego odrzucenia i odcięcia się od Boga.

### III. Aspekt kerymatyczny

**Orędzie przypowieści.** Opowiedziana przez Jezusa przypowieść unaocznia, że czas obecny (w. 47) różni się do czasu, który nadejdzie (w. 48). Obecnie dobrzy i źli znajdują się w Kościele. Nastąpi jednak czas, kiedy źli zostaną oddzieleni od dobrych. Punktem kulminacyjnym przypowieści są słowa: *Wyjdą aniołowie i wylęczą złych spośród dobrych*. Zastosowana w kluczowych czasownikach strona bierna wskazuje, że nic nie znajduje się poza Bożym rozporządzeniem. Tak więc gromadzenie we wspólnocie Mateuszowego Kościoła „złych” i „dobrych” nie sprzeciwia się woli Bożej, ale przeciwnie – jest z nią zgodne. Kościół nie jest społecznością świętych. Na ziemi Kościół jest przedstawicielem królestwa Bożego na ziemi i jest swoistego rodzaju *corpus mixtum*. Sytuacja Kościoła, w którym znajdują się dobrzy i źli jest jednak sytuacją tymczasową. Przy końcu czasów źli zostaną oddzieleni od dobrych i przekazani wiecznej karze. Dlatego każdy chrześcijanin powinien badać siebie, czy nie jest „złym”, który takim będzie uznany i oddzielony od sprawiedliwych w Dniu Ostatecznym.

**Historia oddziaływania.** Przypowieść interpretowano nierzadko alegorycznie upatrując w sieci Kościół (np. Grzegorz Wielki, *Hom. Ev.* 11, 4; Tomasz z Akwinu,

*Matt. Lect.* 1197) obejmujący ryby wszelkiego rodzaju, czyli różne narody (Teofilakt, *En. Matt.* 292). W ten sposób przypowieść o tematyce eschatologicznej stała się przypowieścią o wymowie misyjnej. Wspomniani w przypowieści rybacy rychło zostali identyfikowani z *rybakami ludzi* (4, 19), z Apostołami oraz ich następcami identyfikowani (Cornelius Lapide, *Comm. Matt.* 288). Przypowieść interpretowano zwykle w łączności z przypowieścią o kłokolu. Podkreślano zatem konieczność okresu zbierania, ponieważ jeśli nie będzie zebranych ryb, nie będzie także ich sortowania. Z tego powodu wskazywano na znaczenie czasu obecnego.

### Bibliografia

Bailey M.L., *The Parables of the Dragnet and of the Housholder*, BS 156/623 (1999) 282-296; Dunkel F., *Die Fischerei am See Genesareth und das N.T.*, Bib 5 (1924) 375-390; Morrice W.G., *The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas*, ExpT 95 (1983/84) 269-273.

#### 4.2.2.4. Skarby dawne i nowe (13, 51-52)

<sup>51</sup> „Zrozumieście to wszystko?”.

Odpowiedzieli Mu: „Tak jest”.

<sup>52</sup> A On rzekł do nich:

„Dlatego każdy uczony w Piśmie,

pouczony o królestwie niebieskim

podobny jest do ojca rodziny,

który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare”.

### I. Zagadnienia literacko-historyczne

**Analiza i struktura.** Perykopa o zachowywanych w skarbcu rzeczach nowych i starych stanowi zakończenie drugiej części Jezusowej mowy w przypowieściach (13, 36-50). Jezus znajduje się wewnątrz domu, gdzie udziela pouczeń swoim uczniom. Krótka ta jednostka składa się z trzech części. Pytanie postawione uczniom (w. 51) nawiązuje do w. 34. W przeciwieństwie do ludu, uczniowie zrozumieli wszystko. Mowa w przypowieściach kończy się przypowieścią, ale podobnie jak pierwsza (ww. 3-9) nie jest to przypowieść o królestwie. W stosunku do ww. 3-23 budowa perykopy jest odwrotna: najpierw pojawia się pytanie, później przypowieść. Schematycznie struktura krótkiej tej perykopy przedstawia się następująco:

1) Pytanie Jezusa skierowane do uczniów i odpowiedź (w. 51)

2) Przypowieść o skarbach dawnych i nowych (w. 52).

- Kudasiewicz J., *Centralne tematy teologiczno-etyczne Kazania na Górze (Mt 5-7)*, AK 77 (1971) 80-91.
- Kudasiewicz J., *Mesjasz, Syn Dawida i Abrahama w Ewangelii dzieciństwa według Mateusza*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach - M. Filipiak, Lublin 1974, 307-326.
- Künzel G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (CThM 10), Stuttgart 1978.
- Lambertz M., *Die Toledoth in Mt 1, 1-17 und Lc 3, 23bff.*, w: *Fs. F. Dornseiff*, Leipzig 1953, 201-225.
- Lambrecht J., *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5 - 7, Lk 6, 20-49)*, Stuttgart 1984.
- Lange J., *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), Darmstadt 1980.
- Laufen R., *Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangelium* (BBB 54), Bonn 1980.
- Laurentin R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo 1985.
- Laurentin R., *Verité des Evangiles de l'enfance*, NRT 105 (1983) 691-710.
- Legasse S., *Et qui est mon prochain?*, Paris 1989.
- Legasse S., *L'"antijudaïsme" dans l'Evangile selon Matthieu*, w: *L'Evangile selon Matthieu. Redaction et theologie* (BETL 29), red. M. Didier, Gembloux 1972, 417-428.
- Légasse S., *Les chretiens „sel de la terre”, „lumiere du monde”, Mt 5, 13-16*, ASeign 36 (1974) 17-25.
- Lentzen-Deis F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt/M. 1970.
- Lerle E., *Die Ahnenverzeichnisse Jesu*, ZNW 72 (1981) 112-117.
- Levison J.R., *A Better Righteousness. The Character and Purpose of Matthew 5, 21-48*, SBTh 12 (1982) 171-194.
- Lockmann J., *Unser Vater. Auslegung*, Göttingen 1988.
- Lohfink G., *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b-42; Lk 6, 29n)*, TQ 162 (1982) 236-253.
- Lührmann D., *Liebet eure Feinde (Lk 6, 27-36/Mt 5, 39-48)*, ZThK 69 (1972) 412-438.
- Lupieri E., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Brescia 1988.
- Luz U., *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen 1993.
- Luz U., *Die Jünger im Matthäusevangelium*, ZNW 62 (1971) 141-171.
- Łach J., *Historyczność genealogii Chrystusa w Mt 1, 1-17*, STV 15/1 (1977) 19-36.
- Łach J., *Logion Jezusa o przestrzeganiu starotestamentalnego prawa (Mt 5, 17)*, STV 16/1 (1978) 3-17.
- Łach J., *Ze studiów nad teologią Ewangelii Dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z Bibliistyk*, t. 1, Warszawa 1978, 155-322.

- Łach J., *Die Pflicht zur Versöhnung und Liebe (Mt 5,43-48)*, CT (Numerus Specialis) 57 (1987) 57-69.
- Łach J., „Lo tircah” znaczy „nie będziesz zabijał”, ComP 17/5 (1997) 10-17.
- Łach J., „Konstytucja” Królestwa Bożego (Mt 5-7; Łk 6,20-49), w: *Ksiądz Rektor Jan Łach – kapłan i biblista*, Fs. J. Łach, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004.
- Maier J., *Jesus von Nazaret in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.
- Makara J., *Wstęp Ewangelii według św. Mateusza*, AK 42/53 (1950) 144-151.
- Manek J., *On the Mount - on the Plain*, NovT 9 (1967) 124-131.
- Manson T.W., *Sayings of Jesus*, London 1949.
- Marchel W., *Abba, Pere! La Priere du Christ et des Chrétiens* (AnBib 19A), Rom 1971<sup>2</sup>.
- Martin B.L., *Matthew on Christ and the Law*, TZ 38 (1982) 79-97.
- Massaux E., *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (BETL 75), Leuven 1986, 799-850.
- Masson J., *Jesus. Fils de David dans les genealogies de St. Matthieu et de St. Luc*, Paris 1982.
- Mattil A.J., *The Way of Tribulation*, JBL 98 (1979) 531-546.
- McEleney N., *The Beatitudes of the Mount/Plain*, CBQ 43 (1981) 1-13.
- McEleney N.J., *The Principles of the Semon on the Mount*, CBQ 41 (1979) 552-570.
- Meier J.P., *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, New York 1979.
- Menken M.J.J., *The References to Jermiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2, 17; 16, 14; 27, 9)*, ETHL 60 (1984) 5-24.
- Merklein H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34)*, Würzburg 1978 (1981<sup>2</sup>).
- Merklein H., *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart 1983.
- Minear P., *The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew*, ATRSup 3 (1974) 28-44.
- Minear P., *Yes or No: Demand for Honesty in Early Church*, NovT 13 (1971) 1-13.
- Moloney F.J., *Beginning the Gospel of Matthew. Reading Matthew 1, 1 - 2, 23*, Salm 54 (1992) 341-359.
- Moore G.F., *Fourteen Generations - 490 Years*, HTR 14 (1921) 97-103.
- Müller K., *Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum*, w: *Das Gesetz im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg 1986, 11-27.
- Mussner F., *Il Padre nostro quale preghiera di Gesù ebreo*, w: *Il popolo della promessa*, Roma 1982, 217-228.
- Muszyński H., *Błogosławieni Pana. Rozważania na temat błogosławieństw w Kazaniu na Górze (Mt 5, 3-10)*, Gniezno 1996.



- Neirynck E., *The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis*, w: *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BETL 29), red. M. Didier, Gembloux 1972, 37-69.
- Neirynck F., *The Minor Agreements. In a Horizontal Line Synopsis* (SNTA 15), Louvain 1991.
- Nellesen E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (SBS 39), Stuttgart 1969.
- Nepper-Christensen P., *Das Matthäusevangelium ein judenchristliches Evangelium* (ATDan 1), Aarhus 1958.
- Neugebauer F., *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen 1986.
- Nolan B.M., *The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (OBO 23), Fribourg 1979.
- Nowak T., *Interpretacja błogosławieństw Mateuszowych (Mt 5, 3-10)*, w: *Prorok połączny czynem i słowem*. Fs. J. Kudasiewicz, red. B. Szier i in., Lublin 1997, 295-308.
- Oberweis M., *Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte*, NTS 35 (1989) 131-149.
- Orsatti M., *Un saggio di teologia della storia. Egesesi di Mt 1, 1-17* (StBi 55), Brescia 1980.
- Paciorek A., *Chleb i Królestwo. Siedem prośb Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9-13)*, w: *W Duchu i Prawdzie*, red. M. Bednarz i in., Tarnów 1997.
- Paciorek A., *Ewangelie synoptyczne, II. Ewangelia według św. Mateusza*, Tarnów 2002.
- Paciorek A., *Q - Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Paciorek A., *Tajemnica chrztu Jezusa w opisie Pierwszego Ewangelisty (Mt 3, 13-17)*, w: *Homo medians*, Lublin 2003.
- Pesch R., *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission*, ZKT 91 (1969) 1-31.
- Pesch R., *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1 - 2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionizitate*, Bib 48 (1967) 395-420.
- Pesch R., *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium*, BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.
- Pesch W., *Matthäus als Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien dargestellt am Beispiel von Matthäus 18* (SBS 2), Stuttgart 1966.
- Peter M., *„Maż sprawiedliwy”*. Święty Józef według tekstu Mateusza 1, 19, WDr 7/2 (1979) 48-56.
- Peterson P.M., *Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends*, Leiden 1958.
- Petrotta A.J., *A Closer look at Matt. 2, 6 and Its Old Testament Sources*, JETS 28 (1985) 47-52.
- Piper J., *Love your enemies*, Cambridge 1979.
- Potterie I. de la, *Marie dans le mystere de la Nouvelle Alliance*, Paris 1988.

- Przybylski B., *Righteousness in Matthew and his World of Thought* (SNTS.MS 41), Cambridge i in. 1980.
- Pytel J., *Adveniat regnum tuum. Historia interpretacji prośby*, RTK 11/1 (1964) 57-69.
- Quinn J.D., *Is „Rachab” in Mt 1, 5 Rahab of Jericho?*, Bib 62 (1981) 225-228.
- Raatschen J.H., *Empfangen durch den Heiligen Geist. Überlegungen zu Mt 1, 18-25*, TB 11 (1980) 262-277.
- Riedl J., *Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1 - 2 und Lk 1 - 2* (Biblisches Forum 3), Stuttgart 1968.
- Riedl J., *Mt und Jungfrauengeburt*, w: *Salz der Erde - Licht der Welt*, Fs. A. Vögtele, red. L. Oberlinner - P. Fiedler, Stuttgart 1991, 91-109.
- Rigato M.L., *Riflessioni sulla stella dei magi (Mt 2, 1-12)*, RStB 4 (1992) 119-128.
- Rothfuchs W., *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung* (BWANT 88), Stuttgart i in. 1969.
- Rumak J., *Adoracja Magów (Mt 2, 1-12)*, AK 42/4 (1950) 391-399.
- Rumak J., *Ewangelia dziecięstwa Pana Jezusa a krytycy*, RBL 15 (1962) 344-352.
- Sabourin L., *Il discorso della montagna nel vangelo di Matteo. Introduzione letteraria e commentario*, Mt 4, 17 - 7, 27, Marino 1976.
- Sabugal S., *Il Padre nostro nella catechesi antica e moderna*, Palermo 1985.
- Sand A., *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (BU 11), Regensburg 1974.
- Sand A., *Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums*, w: *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, red. J. Heinz, Paderborn 1976, 167-184.
- Sand A., *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus* (SBS 109), Stuttgart 1983.
- Sato M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 29), Tübingen 1988.
- Schenk W., *Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*, Göttingen 1987.
- Studien zum Matthäusevangelium* (SBS-Sonderband), Fs. W. Pesch, red. Schenke L. Stuttgart 1988.
- Schmauch W., *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Berlin 1956.
- Schnackenburg R., *„Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt”, w: Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 177-200.
- Schnackenburg R., *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, w: *Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1973, 149-169.
- Schnackenburg R., *Tutto è possibile a chi crede. Discorso della montagna e Padre nostro nell'intenzione di Gesù*, Brescia 1989.

- Schneider G., *Das Bildwort von der Lampe. Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes*, ZNW 61 (1970) 183-209.
- Schneider F. - Stenger W., „Mit der Abstammung Jesu Christi verhielt es sich so...“, BZ 25 (1981) 225-264.
- Schulz S., *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.
- Schürmann H., *Das Gebet des Herrn aus der Verkündigung Jesu erläutert*, Freiburg 1957 (1990<sup>7</sup>).
- Schwarz G., *Matthäus 7, 13a. Ein Alarmruf in höchster Gefahr*, NovT 12 (1970) 229-232.
- Schweizer E., *Die Bergpredigt*, Göttingen 1982.
- Schweizer E., *Er wird Nazoräer heißen. Zu Mc 1, 24; Mat. 2, 23, w: Judentum - Urchristentum - Kirche* (BZNW 26), Fs. J. Jeremias, red. W. Eltester, Berlin 1960, 90-93.
- Schweizer E., *Matth. 5, 17-20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis de Matthäus*, w: *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), red. J. Lange, Darmstadt 1980, 164-173.
- Schweizer E., *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart 1974.
- Schweizer E., *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew*, NTS 16 (1969/70) 213-230; poszerzony przedruk: *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), red. J. Lange, Darmstadt 1980, 350-376.
- Segalla G., *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia di Matteo*, Brescia 1987.
- Senior D., *Enemy Love: the Challenge of Peace*, BiTod 21 (1983) 163-169.
- Sheridan M., *Disciples and Discipleship in Matthew and Luke*, BTB 3 (1973) 235-255.
- Shuler Ph.L., *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982.
- Sigal Ph., *The Halakah of Jesus of Nazareth According to the Gospel of Matthew*, New York 1986.
- Smereka W., *Potrójne kuszenie Chrystusa na tle marzeń mesjańskich* (Mt 4, 1-11), RBL 9,1-3 (1956) 33-51.
- Soiron T., *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung*, Freiburg 1941.
- Soucek J.B., *Salz der Erde und Licht der Welt*, TZ 19 (1963) 169-179.
- Sparta S., *I Magi tra storia e legenda*, Assisi 1987.
- Sritzky M.B. von, *Studien zur Überlieferung und Interpretations des Vaterunsers in die frühchristlichen Literatur* (MBT 57), Münster 1989.
- Stendahl K., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia 1968.
- Stendahl K., *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2, w: Judentum - Urchristentum - Kirche* (BZNW 26), Fs. J. Jeremias, red. W. Eltester, Berlin 1960.

- Stenger W., *Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5, 11-12; Lk 6, 22-23)*, Kairos 28 (1986) 33-60.
- Stenger W., *Zur Rekonstruktion eines Jesuswortes anhand der synoptischen Ehescheidungslogien (Mt 5, 32; 19, 9; Lk 16, 18; Mk 10, 11f.)*, Kairos 26 (1984) 194-205.
- Strecker G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82)*, Göttingen 1966<sup>2</sup>.
- Strecker G., *Die Geschichtsverständnis des Matthäus*, EvTh 26 (1966) 57-74.
- Strecker G., *Die Makarismen der Bergpredigt*, NTS 17 (1970/71) 255-275.
- Streeter B.H., *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London 1924 (repr. 1964<sup>11</sup>).
- Suggs M.J., *The Christian Two Ways Tradition*, w: *Studies in New Testament*, Fs. A. Wikgren, Leiden 1972, 60-74.
- Szczurek T., *Znaczenie struktur literackich dla hermeneutyki na przykładzie zwiaśtowań Mt 1, 18-25; Lk 1, 26-38 oraz cudu w Kanie J 2, 1-11*, RBL 28,4-5 (1975) 226-228.
- Szlaga J., *Obraz budowania w Nowym Testamencie*, RBL 27 (1974) 312-316.
- Szymanek E., *Jezus Chrystus w Mateuszowej „Ewangelii Dzieciństwa”*, Więź 19,12 (1976) 18-28.
- Szymanek E., *Teologiczna treść Kazania na Górze (Mt 5 - 7)*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty NT*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, 35-44.
- Tilborg S. van, *The Sermon on the Mount as an Ideological Intervention. A Reconstruction of Meaning*, Assen i in. 1986.
- Trilling W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (SANT 10)*, Erfurt 1959 (München 1964<sup>3</sup>).
- Trilling W., *Die neue und wahre „Gerechtigkeit” (Mt 5, 20-22)*, w: *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 86-107.
- Tronina A. - Kochel J., *Abba, Ojciec. Rozważania o Modlitwie Pańskiej (Mt 6, 9-13)*, Gliwice 1998.
- Tronina A., *Konstytucja Królestwa. Błogosławieństwa (Mt 5, 3-10)*, Współczesna Ambona 13 (1985) 124-138.
- Tuckett C.M., *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh 1996.
- Vögtle A., *Der „eschatologische” Bezug der Wir-Bitten der Vaterunser*, w: *Jesus und Paulus*, Fs. W.G. Kümmel, Göttingen, 1975, 344-362.
- Vögtle A., *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, w: *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 57-102.
- Vögtle A., *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, w: *L'Evangile selon Matthieu. Redaction et théologie (BETL 29)*, red. M. Didier, Gembloux 1972, 153-183.
- Vögtle A., *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte (Theologische Perspektiven)*, Düsseldorf 1971.



- Waetjen H., *The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew*, JBL 95 (1976) 205-230.
- Wambacq B.N., *Possibilite de divorce ou obligation de rompre une union illegitime*, NRTb 104 (1982) 34-49.
- Wanke J., „Bezugs- und Kommentarworte“ in den synoptischen Evangelien. Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung (EthST 44), Leipzig 1981.
- Weder H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen 1990<sup>4</sup>.
- Wink W., *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTS.MS 7), Cambridge 1968.
- Wink W., *The Third Way. Reclaiming Jesus' Nonviolent Alternative*, Sojourners 15 (1986) 28-33.
- Wolicka E., *Czyści sercem* (Mt 5, 8), Więż 42 (1999) 17-19.
- Wolniewicz M., *Święty Józef w Ewangelii*, AK 90 (1978) 18-31.
- Wrege H.Th., *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), Tübingen 1968.
- Zeller D., *Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle*, TThZ 89 (1980) 61-73.
- Zeller D., *Die Weisheitlichen Mahnsprüche Bei Den Synoptikern* (FzB 17), Würzburg 1977.
- Zellinger F., *Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit. Theologische Elemente des Matthäusevangeliums*, TPQ 129 (1981) 3-15.
- Zuckerschwerdt E., *Nazoraios in Matth. 2, 23*, TZ 31 (1975) 65-77.
- Zumstein J., *Antioche sur l'Oronte et l'evangile selon Matthieu*, SNTU 5 (1980) 122-138.
- Zumstein J., *La condition du Croyant dans la Evangile selon Matthieu* (OBO 16), Fribourg 1977.

# SPIS TREŚCI

|                              |    |
|------------------------------|----|
| SŁOWO OJCA ŚWIĘTEGO.....     | 7  |
| OD ZESPOŁU REDAKCYJNEGO..... | 9  |
| WYKAZ SKRÓTÓW.....           | 11 |

## WSTĘP: PROBLEMATYKA HISTORYCZNO-LITERACKA..... 29

|                                                                            |    |
|----------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Struktura Ewangelii .....                                               | 31 |
| 2. Źródła .....                                                            | 34 |
| 3. Autor i czas powstania .....                                            | 47 |
| 3.1. Autor .....                                                           | 47 |
| 3.2. Czas powstania .....                                                  | 55 |
| 4. Miejsce powstania i odbiorcy .....                                      | 58 |
| 4.1. Miejsce powstania .....                                               | 58 |
| 4.2. Adresaci pierwszej Ewangelii – Kościół Mateuszowy .....               | 60 |
| 5. Charakterystyka literacka .....                                         | 66 |
| 5.1. Niektóre specyficzne właściwości literackie pierwszej Ewangelii ..... | 66 |
| 5.2. Gatunek literacki .....                                               | 68 |

## KOMENTARZ .....

|  |    |
|--|----|
|  | 75 |
|--|----|

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Wprowadzenie (1, 1 – 2, 23): narodzenie i dzieciństwo Jezusa .....           | 77  |
| 1.1. Tytuł (1, 1) .....                                                         | 79  |
| 1.2. Jezus i Izrael (1, 2 – 1, 25) .....                                        | 84  |
| 1.2.1. Rodowód Jezusa (1, 2-17) .....                                           | 84  |
| 1.2.2. Narodzenie Jezusa Chrystusa (1, 18-25) .....                             | 97  |
| <i>Ekskurs 1: Dziewicze poczęcie Jezusa</i> .....                               | 109 |
| 1.3. Jezus, Izrael i narody pogańskie (2, 1-23) .....                           | 114 |
| 1.3.1. Pokłon Mędrców (2, 1-12) .....                                           | 114 |
| 1.3.2. Ucieczka i powrót (2, 13-23) .....                                       | 128 |
| 2. Głoszenie królestwa (3, 1 – 7, 29) .....                                     | 141 |
| 2.1. Narracja: działalność Jana, początek działalności Jezusa (3, 1 – 4, 25) .. | 141 |
| 2.1.1. Wystąpienie Jana Chrzciciela (3, 1-6) .....                              | 142 |
| 2.1.2. Kazanie Jana Chrzciciela (3, 7-12) .....                                 | 152 |
| 2.1.3. Chrztost Jezusa (3, 13-17) .....                                         | 161 |
| 2.1.4. Kuszenie Jezusa (4, 1-11) .....                                          | 171 |
| 2.1.5. Jezus w Galilei pogan (4, 12-17) .....                                   | 181 |

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.6. Powołanie pierwszych uczniów (4, 18-22).....                      | 189 |
| 2.1.7. Jezus objawia królestwo słowem i czynem (4, 23-25).....           | 196 |
| 2.2. Kazanie na Górze (5, 1 – 7, 29) .....                               | 201 |
| 2.2.1. Jezus udaje się na Górę – przedstawienie słuchaczy (5, 1-2) ..    | 203 |
| 2.2.2. Wprowadzenie: Błogosławieństwa – .....                            |     |
| zadania uczniów (5, 3-16) .....                                          | 207 |
| 2.2.2.1. Błogosławieństwa (5, 3-12).....                                 | 207 |
| 2.2.2.2. Zadania uczniów: sól ziemi<br>i światło świata (5, 13-16) ..... | 223 |
| 2.2.3. Prawo i prorocy (5, 17-20) .....                                  | 229 |
| 2.2.4. Antytezy (5, 21-48).....                                          | 235 |
| 2.2.4.1. Pierwsza antyteza (5, 21-26) .....                              | 237 |
| 2.2.4.2. Druga antyteza (5, 27-30) .....                                 | 243 |
| 2.2.4.3. Trzecia antyteza (5, 31-32).....                                | 248 |
| 2.2.4.4. Czwarta antyteza (5, 33-37).....                                | 254 |
| 2.2.4.5. Piąta antyteza (5, 38-42) .....                                 | 260 |
| 2.2.4.6. Szósta antyteza (5, 43-48) .....                                | 267 |
| 2.2.5. Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 1-6) .....                        | 276 |
| 2.2.5.1. Jałmużna (6, 1-4) .....                                         | 276 |
| 2.2.5.2. Modlitwa (6, 5-6) .....                                         | 281 |
| 2.2.5.3. Ojciec nasz (6, 7-15) .....                                     | 285 |
| 2.2.5.3.1. Modlitwa uczniów Jezusa (6, 7-8) .....                        | 285 |
| 2.2.5.3.2. Modlitwa Pańska (6, 9-13).....                                | 288 |
| 2.2.5.3.3. O przebaczeniu (6, 14-15) .....                               | 300 |
| 2.2.6. Sprawiedliwość przed Bogiem – post (6, 16-18).....                | 302 |
| 2.2.7. Posiadanie, oszczędzanie, prośba (6, 19 – 7, 11) .....            | 305 |
| 2.2.7.1. Skarby w niebie (6, 19-21) .....                                | 305 |
| 2.2.7.2. Światło albo ciemność (6, 22-23).....                           | 309 |
| 2.2.7.3. Bóg i mamona (6, 24).....                                       | 312 |
| 2.2.7.4. Uczeń i zatroskanie (6, 25-34) .....                            | 315 |
| 2.2.7.5. Nie sądzcie (7, 1-5).....                                       | 324 |
| 2.2.7.6. Nie dawajcie psom tego, co święte (7, 6).....                   | 329 |
| 2.2.7.7. O modlitwie (7, 7-11) .....                                     | 332 |
| 2.2.8. Prawo i Prorocy – złota reguła (7, 12).....                       | 337 |
| 2.2.9. Zakończenie: zachęty (7, 13-27) .....                             | 340 |
| 2.2.9.1. Ciasna i szeroka brama (7, 13-14) .....                         | 340 |
| 2.2.9.2. Ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami<br>(7, 15-23).....   | 344 |
| 2.2.9.3. Przypowieść o dwóch budowniczych (7, 24-27) .....               | 353 |
| 2.2.10. Reakcja słuchaczy (7, 28-29) .....                               | 358 |
| 3. Działalność w Galilei (8, 1 – 10, 42).....                            | 361 |

|                                                                                             |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1. Narracja: uzdrowienia i egzorcyzmy (8, 1 - 9, 38) .....                                | 361        |
| 3.1.1. Uzdrawienie trędowatego (8, 1-4) .....                                               | 362        |
| 3.1.2. Setnik z Kafarnaum (8, 5-13) .....                                                   | 367        |
| 3.1.3. W domu Piotra (8, 14-17) .....                                                       | 374        |
| 3.1.4. Słowa i czyny Jezusa kierowane<br>do idących za Nim ludzi (8, 18-34) .....           | 378        |
| 3.1.4.1. Warunki pójścia za Jezusem (8, 18-22) .....                                        | 378        |
| 3.1.4.2. Władza Jezusa nad siłami przyrody (8, 23-27) .....                                 | 383        |
| 3.1.4.3. Uzdrawienie dwóch opętanych (8, 28-34) .....                                       | 389        |
| 3.1.5. Dyskusje z przedstawicielami judaizmu (9, 1-17) .....                                | 395        |
| 3.1.5.1. Uzdrawienie paralityka (9, 1-8) .....                                              | 395        |
| 3.1.5.2. Powołanie Mateusza (9, 9-13) .....                                                 | 401        |
| 3.1.5.3. Smutek i post (9, 14-17) .....                                                     | 407        |
| 3.1.6. Czyny Jezusa jako odpowiedź na wiarę ludzi (9, 18-34) .....                          | 411        |
| 3.1.6.1. Uzdrawienie córki zwierzchnika<br>i kobiety cierpiącej na krwotok (9, 18-26) ..... | 411        |
| 3.1.6.2. Uzdrawienie dwóch niewidomych (9, 27-31) .....                                     | 417        |
| 3.1.6.3. Uzdrawienie niemego (9, 32-34) .....                                               | 422        |
| 3.1.7. Żniwo wielkie (9, 35-38) .....                                                       | 425        |
| <i>Ekskurs 2: Cuda Jezusa - pojęcie, historyczność, hermeneutyka</i> .....                  | 429        |
| 3.2. Mowa Misyjna (10, 1 - 11, 1) .....                                                     | 439        |
| 3.2.1. Wprowadzenie narracyjne - wybór Dwunastu (10, 1-4) .....                             | 441        |
| 3.2.2. Instrukcja dla wyruszających w drogę misjonarzy (10, 5-15) .....                     | 448        |
| 3.2.3. Prześladowania i rozbicie rodzin (10, 16-23) .....                                   | 458        |
| 3.2.4. Jezus i uczniowie: los Jezusa losem Jego uczniów (10, 24-25) .....                   | 466        |
| 3.2.5. Wezwanie do odwagi (10, 26-31) .....                                                 | 469        |
| 3.2.6. Jezus i uczniowie: wyznanie i zaparcie się (10, 32-33) .....                         | 476        |
| 3.2.7. Prześladowania i rozbicie rodzin (10, 34-39) .....                                   | 478        |
| 3.2.8. Przyjęcie uczniów i nagroda za przyjęcie (10, 40-42) .....                           | 485        |
| 3.2.9. Zakończenie narracyjne (11, 1) .....                                                 | 489        |
| <b>4. Jezus wobec sprzeciwu (11, 2 - 13, 58) .....</b>                                      | <b>491</b> |
| 4.1. Narracja: nauczanie i sprzeciw (11, 2 - 12, 50) .....                                  | 492        |
| 4.1.1. Jezus i Jan Chrzciciel (11, 2-19) .....                                              | 492        |
| 4.1.1.1. Pytanie Jana Chrzciciela (11, 2-6) .....                                           | 492        |
| 4.1.1.2. Świadek Jezusa o Janie (11, 7-15) .....                                            | 497        |
| 4.1.1.3. Pokolenie przewrotne (11, 16-19) .....                                             | 505        |
| 4.1.2. Biada niepokutującym miastom (11, 20-24) .....                                       | 509        |
| 4.1.3. Objawienie Ojca (11, 25-30) .....                                                    | 514        |
| 4.1.4. Zrywanie kłosów w szabat (12, 1-8) .....                                             | 521        |
| 4.1.5. Uzdrawienie w szabat (12, 9-14) .....                                                | 528        |



|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1.6. Jezus „Sługa Pański” (12, 15-21) . . . . .                                | 533 |
| 4.1.7. Kontrowersja w sprawie egzorcyzmów (12, 22-37) . . . . .                  | 538 |
| 4.1.8. Znak Jonasza (12, 38-45) . . . . .                                        | 547 |
| 4.1.9. Prawdziwa rodzina Jezusa (12, 46-50) . . . . .                            | 555 |
| 4.2. Mowa w przypowieściach (13, 1-58) . . . . .                                 | 559 |
| 4.2.1. Jezus i rzesze – nauczanie w przypowieściach (13, 1-35) . . . . .         | 560 |
| 4.2.1.1. Przypowieść o siewcy (13, 1-9) . . . . .                                | 560 |
| 4.2.1.2. Dlaczego w przypowieściach? (13, 10-17) . . . . .                       | 566 |
| 4.2.1.3. Wyjaśnienie przypowieści o siewcy (13, 18-23) . . . . .                 | 572 |
| 4.2.1.4. Przypowieść o chwaście (13, 24-30) . . . . .                            | 576 |
| 4.2.1.5. Podwójna przypowieść: ziarno gorczycy<br>i zaczyn (13, 31-33) . . . . . | 583 |
| 4.2.1.6. Zakończenie przemówienia do tłumu (13, 34-35) . . . . .                 | 588 |
| 4.2.2. Jezus i uczniowie – nauczanie<br>w przypowieściach (13, 36-58) . . . . .  | 591 |
| 4.2.2.1. Wyjaśnienie przypowieści o chwaście (13, 36-43) . . . . .               | 591 |
| 4.2.2.2. Przypowieść o skarbie i perle (13, 44-46) . . . . .                     | 599 |
| 4.2.2.3. Przypowieść o sieci (13, 47-50) . . . . .                               | 604 |
| 4.2.2.4. Skarby dawne i nowe (13, 51-52) . . . . .                               | 608 |
| 4.2.2.5. Zakończenie – niewiara w Nazarecie (13, 53-58) . . . . .                | 611 |

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> . . . . .              | 615 |
| <b>INDEKS AUTORÓW</b> . . . . .            | 633 |
| <b>INDEKS TEKSTÓW BIBLIJNYCH</b> . . . . . | 641 |



NOWY  
TESTAMENT

# NOWY KOMENTARZ BIBLIJNY

## EWANGELIA WEDŁUG ŚWIĘTEGO MATEUSZA

Wstęp i przekład z oryginału wraz z kilkustopniowym objaśnianiem poszczególnych perykop.

1. Wprowadzenie w zagadnienia literacko-historyczne: omówienie struktury perykopy oraz zagadnień związanych z tradycją i redakcją.
2. Systematyczne objaśnianie tekstu, werset po wersecie.
3. Ukazanie aspektu kerygmatycznego perykopy celem wydobycia orędzia ewangelicznego dla osobistej i wspólnotowej refleksji.